ملامح الفكر السياسي للشيخ الغزالي

محمد وقيع الله*

عاش الشيخ **محمد الغزالي** (1917م-1996م) عمراً مديداً أنفق قسطاً وافراً منه في الكتابة، وخلّف ما يفوق تعداده الخمسين كتاباً في شتى قضايا الفكر الإسلامي، أبرز فيها الأبعاد الاجتماعية الحقيقية للإسلام. وكان أول ما صدر له كتاب **الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية**، وكان من آخر كتبه -**تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**- ليعالج إحدى الآفات في حقل الدعوة وهي آفة التصلُّب العقلي، وليطبق أصول الفقه الإسلامي على بعض القضايا المستجدة والخلافية، ونزع فيه إلى اتخاذ منهج أصولي معتدل يكفكف به من غلواء بعض المتفقهين وتطرفهم، ويصفي به بعض محاور الجدل الحاد في الشأن الاجتماعي.

وفي كل إنتاج **الشيخ الغزالي** كانت سمة الاجتهاد والتجديد حاضرة واضحة، سواء في تركيبه للأفكار، أو في أسلوبه في الطرح والحوار، أو في الوعاء اللغوي الأنيق الذي استخدمه لبث تلك الأفكار. وعلى مدى نصف قرن ونيف من جهاده الفكري، هبت في وجهه مختلف الجبهات المتناقضة في تفكيرها، والمتحدة من حيث اعتراضها على أفكاره ومنطلقاته التجديدية. وقد كانت اصطداماتٍ عنيفة حقاً إذ لم يكن الشيخ هو الآخر ممن ينحتون للعواصف، أو يتلطفون في العراك الفاصل؛ ودارت رحى جدال عنيف حام، أصلى فيه الشيخ معارضيه من العلمانيين وأولياء الجمود والتبعية -مثلما أصلوه- من قارص القول وحديد الكلم. ولكن المعركة انجلت في النهاية عن انتصار بيِّن لصالح الفكر التجديدي المستقبلي الذي نافح عنه الشيخ، وانكسار واضح لقواعد الجمود والتقليد وتيارات الغزو الفكري، التي توطدت في بلادنا منذ زمن بعيد. ولقد كان ذلك البلاء الفكري هو بعض ما أهله لأن تعده الدكتورة إيفون حداد إحدى خيرات الفكر الإسلامي في الغرب

* دكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة المسيسبي بالولايات المتحدة الأمريكية 1414هـ/1994م؛ محاضر بجامعة أم درمان الإسلامية (السودان).

—واحداً من أقوى العلماء الذين تصدوا لغزوة الأفكار الغربية الحديثة التي كان من الممكن —كما قالت– أن تصيب الإسلام بمثل ما أصابت به المسيحية واليهودية في أوربا.[1]

لقد كانت اجتهادات **الشيخ الغزالي** السياسية هو الثمرة الناضجة لجهود المدرسة الإصلاحية التي بدت بوجه سياسي سافر على يد **جمال الدين الأفغاني**، ثم اتخذت منهجاً تربوياً تعليمياً تكوينياً متأنياً على يد **محمد عبده**، ثم عادت على يد رشيد رضا ومدرسة المنار لتشتغل في إطار العلوم الشرعية مع الاهتمام بقضايا العالم الإسلامي السياسية.[2] وقد كان لمدرسة المنار فضل تعميق الخطين معاً: خط السياسة الثورية **للأفغاني**، والخط التربوي التكويني **لمحمد عبده**، وذلك مع تصحيح أطر التفكير التي أرساها كل من هذين الرائدين. ولأن **الشيخ رضا** كان أقل "راديكالية"، وأكثر دأباً من سابقيْه، فقد أدت مثابرته في عالم الكتابة والنشر إلى التأسيس الحقيقي لما يعرف، وفق التسمية الفضفاضة غير الدقيقة، بالمدرسة السلفية.

وأسهمت إشاعات تلك المدرسة في إنضاج أفكار عدد من أعلام الفكر والعمل السياسي الإسلامي مثل **عبد الحميد بن باديس وعبد الكريم الخطابي وحسن البنا**. وهنا يمكن إرجاع الفضل إلى جهود **الشيخ رشيد رضا** في تنقية فكر الشيخين **الأفغاني وعبده**، وترشيحه عبر منظوره السلفي النقلي، وتقديمه مخلِّصاً من شوائبه وشطحاته، ليكون أساساً لفكر عصر اليقظة الإسلامية وإلا فإن أفكار **الأفغاني ومحمد عبده** في صورتها الأولى قد أنجبت عدداً من التلاميذ ممن لا يمكن وضعهم في سياق فكري سياسي إسلامي، شأن **سعد زغلول ولطفي السيد**، وكلاهما كان يعتز بتتلمذه على خط محمد عبده، ويظن أنه كان الامتداد الحقيقي لذاك الخط.

---

[1] Hadad, Yvonne Y.: "Muslim Reevivalist Thought in The Arab World", The Muslim World (Octoeber 1986), p146-147.

وقد خصّت بالذكر الأثر الذي تركه ثلاثة من كتب الشيخ هي: معركة المصحف في العالم الإسلامي، وكفاح دين، وقذائف الحق.

[2] لقد كان طريفا مثلما كان ثاقباً من هاملتون جب أن انتقد رشيد رضا لاستبداله ابن تيمية بأبي حامد الغزالي لتوجيه المدرسة السلفية الإسلامية الحديثة. صحيح أن أباحامد انتقد الفلسفة اليونانية وأبان عن تهافتها وعوارها، إلا أنه ظل – بسبب استمرار تأثره بها – أقرب إلى قلوب المستشرقين من منطق الأصالة الصارم لابن تيمية، كما كانت تعاليم ابن تيمية أقرب إلى تحريك الحركات السياسية وتعبئتها من تعاليم الغزالي، ولذلك فلا عجب أن كان الغزالي ومحمد عبده أقرب إلى عقل جب وقلبه من ابن تيمية ورشيد رضا. راجع كتابه:

Modern Trends in Islam (Chicago Univ. Press, 1949), p34>

بل إن بعضهم كان يستنكر بحنق واضح جهود الشيخ رشيد رضا في تصحيحه خط الأستاذ الإمام، كما يستكثر عليه أن يكون الوارث الحقيقي لخط المدرسة السلفية بِزَعم أنه كان مقلداً أكثر منه حاملاً للواء التجديد.[3]

ومن كان يظن أن جهود الرواد يمكن أن تذهب هدراً،[4] فلينظر إلى جهود **رشيد رضا** كم أثمرت سواء على صعيد المنهج أو على صعيد إنتاج المفكرين. ومن جملة المفكرين الذين ورثوا خط السيد رشيد رضا النابض بالإيقاعات السياسية، كان **الشيخ محمد الغزالي** الذي استطاع العمل السياسي التنظيمي في **جماعة الإخوان المسلمين** التي انتظم في خطها إلى أواسط الخمسينيات، ثم تخلى عنها تنظيمياً، من دون أن يتباعد عنها فكرياً أو سياسياً.

المدخل الكلي في السياسة

لقد كان انتماء **الشيخ الغزالي** الفكري لتلك الجذور العريقة هو ما أعطى فكره صورته الكلية. ومن بين الكتب العديدة التي ألفها يمكن اعتبار عشرة منها كتباً سياسية خالصة، أما بقية أفكار الشيخ السياسية. وهكذا فبغير قراءة واسعة في تراث الشيخ يتعذر على القارئ أن يجمع خيوط تلك الأفكار، وأن يضعها في نسق منتظم؛ فبقدر ما أكثر الشيخ من الإنتاج الفكري، كانت أفكاره السياسية تتأثر وتتوزع وتتداخل مع موضوعات أخرى، محققة بذلك نوعاً رائعاً من التلاحم ما بين الشأن السياسي والاقتصادي والثقافي والتربوي والروحي. وقد كان طبيعياً أن تأتي أفكار **الغزالي** بهذه الصورة الكلية، إذ إنها منبثقة عن إطار عقائدي ومعرفي أشمل هو الإطار الإسلامي.

---

3 ذلك هو زعم الدكتور طه حسين الذي كان يميل لإعطاء تلك الوراثة للشيخ مصطفى عبد الرزاق. ومحمد جدارة الشيخ عبد الرزاق، واجتهاداته فيما يتصل بمناهج البحث وتأصيل الفلسفة الإسلامية، إلا أن جهوده لم تكن تتصل مبارة بالخط السياسي الاجتماعي، وإنما ظلت حبيسة أطر الابراج الأكاديمية.

4 ذكر رشيد رضا في بعض مذكراته أن الأعداد الأولى من مجلته التي أصدرها باسم: المنار، كسدت في الأسواق، ولكنه لم يشأ أن يجعلها وقوداً للنار أو يبيعها وزناً لتكون مادة للفائف التجار، موقناً أن الأمة ستعود إليها لاحقاً بعد أن أعرضت عنه.. وبالفعل فقد استطاع الشيخ رشيد رضا أن يبيع في وقت لاحق كل ما كسد من أعداد المنار.

وهكذا فقلما يفصل **الشيخ** فصلاً حاسماً ما بين النظامين الاجتماعي والسياسي، فقد يركز على الجانب الاجتماعي كما هو الحال في كتابيْ: **الجانب العاطفي من الإسلام وجدد حياتك**، ولكنه لا يُخلي مثل تلك الكتب من إشارات إلى أثر الدولة أو العامل السياسي في حياة الناس. وأما عندما يتناول الجانب السياسي الخالص فإنه يصله بخيوط قوية بمفاهيم الإسلام الاجتماعية، ولذلك فإنك تعثر في خضم تحليلاته السياسية على تصورات أخلاقية خالصة. وقد يتعذر على المرء أن يعثر على كلمة "عفاف" مثلاً في كتاب من كتب علم السياسة، ولكنك واجدٌ مثل ذلك بكثرة في كتب **الغزالي** السياسية، وواجدٌ ربطاً قوياً لمفاهيم الدين المركزية مثل "الورع" و "التقوى" و "الجزاء الأخروي" بتفاصيل ممارسات العمل السياسي.

لقد كان **الشيخ الغزالي** يحاول دائماً رفع المعالجة السياسية إلى أفق الوضاءة الروحية. وهذا هو المنهج الأسدُّ، لأن النظام السياسي الإسلامي لا يؤتي ثماره ناضجة إلا في هذا الأفق؛ وكما لاحظ **مالك بن نبي** بحق، فإن الحضارات الإنسانية كافة ما كانت سوى حلقات متشابهة في أطوار نموها، تبدأ الحلقة الأولى بظهور الروح الدينية، ثم تتغلب جاذبية الأرض والمادة عليها فتفنى قوة الروح والعقل.[5] وهذه ناحية في غاية الأهمية ينبغي أن يتفطن إليها المجتهدون في علم السياسة الإسلامي، في نهضته المرتجاة، فلا يحدُّوا من مداه الرحب، ولا يجردوه من المضامين الروحية والأخلاقية. وقد ظهرت بالفعل إلى عالم الوجود كتب سياسية إسلامي اختار أصحابها –بتعمد– أن يتخذوا منحى دستورياً جافاً مجرداً من روح الدين، وخالياً لو من إشارات عابرة إلى جوانب الروح، وضمانات الإسلام الاجتماعية والتربوية الكثيرة، التي بدونها لا يمكن أن يستقيم نظام الحكم الإسلامي؛[6] وهي كتابات نرجو ألا تكون نموذجاً يحتذى في الاجتهاد السياسي الإسلامي المنشود، إذ إنها تجزّئ الإسلام بالطريقة نفسها التي جزأت بها العلوم السلوكية الحديثة مفهوم الإنسان،[7] وعملت على معالجة مشكلاته من منظورات جزئية اقتصرت على دلالات علم واحد كعلم

---

5 مالك بن نبي: شروط النهضة (دمشق: دار الفكر، 1401)، ص53.

6 من أمثلة تلك الكتب دراسات الدكتور عبد الحميد متولي، وقلما تجد في مطولاته مبادئ نظام الحكم في الإسلام أدنى إشارة إلى الإطار الكلي الإسلامي، أو إلى روح الدين التي تصوغ الحكم والرعية وتشكل ضمانة فعالية النظم الإسلامية.

7 في ذلك يمكن مراجعة الكتاب القيم لـ:

Floyd W. Matson: The Broken Image: Man, Science and Society, (New York: George Braziller, 1964).

الاقتصاد أو علم النفس أو الأنثروبولوجيا أو الاجتماع... إلخ، غير واضعة في الحسبان ضرورة النظر إلى الكينونة الإنسانية في أبعادها كافة. ومن البديهي التسليم بضرورة التخصص في إطار بحثي ضيق لاستخراج نتائج علمية محددة، ولكن من الخطل الفكري والمنهجي الفادح أن ينظر إلى الإنسان مثل تلك النظرة التجزيئية التي تعامل بها حيوانات المعامل أثناء البحث.

وبلغة مناهج البحث يمكن أن يقال ن عوامل التغيير هي دوماً عوامل متفاعلة، بمعنى أنه عوامل مؤثرة في عوامل أخرى ومتأثرة بها في الوقت ذاته، ويندر ن لم يستحل وجود العالم المستقل the independent variable، وإن كانت العلوم الاجتماعية الحديثة توهم بإمكان وجود مثل ذلك العامل. وإن أمكن وجود مثل ذلك العامل بالفعل، فإنه يبدو مستقلاً فقط في إطار علم اجتماعي محدد، ولكنه يبدو متأثراً بعوامل أخرى حين فَتْحِ مجال الدراسة على تخصصات علمية أخرى. ولذلك يتحتم على أصحاب التخصصات الضيقة مثل علم النفس والاقتصاد والتاريخ أن ينفتحوا كثيراً على العلوم الأخرى المجاورة لتخصصاتهم، فضلاً عن التمكن في الفكر الإسلامي من منابعه وأصوله، وذلك بالطبع لكي يتبلور اجتهاد إسلامي صلب وأصيل في مجالات العلوم الاجتماعية، ولكي تضم أجزاء الإسلام بعضها إلى بعض، وحتى لا يُبتَر أيّ جزء منها بحجة عدم ملاءمته لأوضاع الناس اليوم.

ردُّ السلطة إلى الدين

وفي سبيل ضم أجزاء الجسم الإسلامي بعضها إلى بعض، كان الفكر السياسي **للشيخ الغزالي** يعمل على جلب قضايا الغيب والروح والأخلاق إلى ميادين السياسة، كما يعمل من ناحية أخرى في سبيل جذب السياسة نفسها إلى إطار الدين، وتلك جهود ووجهت بمعارضات ومعاندات شتى، حتى من جبهة أولياء الدين.

إن قضية العلاقة بين الدين والسياسة، والمسلَّم بها حاليا بوجه عام في الأفق الثقافي، لم تتأت إلا عقب جهاد عقلي كثيف خاضه العلماء والمفكرون المسلمون ضد أساطين الغزو الفكري. ومنذ بداية العشرينيات

وهو يحتوي على نقد لتجرد العلوم الاجتماعية عن النظرة الشاملة، واستبعادها للقضايا الميتافيزيقية، واستعراض لمغبة ذلك على حياة الإنسان المعاصر.

من هذا القرن كان العلمانيون قد لجأوا إلى حيلة "علمنة الإسلام من الداخل"، أي ترويج أفكارهم باستخدام أغطية شرعية. وكانت المهمة الكبرى تتمثل في عزل الدين عن الدولة. وفي هذا الصدد أصدر الشيخ **علي عبد الرازق** –أحد علماء الأزهر– الذي أتيح له أن يدرس العلوم السياسية بجامعة أكسفورد البريطانية[8] كتابه الشهير: **الإسلام وأصول الحكم**، الذي ذهب فيه إلى القول بأن "الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية**!** كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها".[9] وعلى إثر هذه الأفكار المدوية صدرت سبعة كتب لعلماء ومفكرين مسلمين تعقبتها بالرد، فاضطربت مراكز الغزو الفكري، واضطرب علي عبد الرازق نفسه زماناً، وامتنع عن إعادة نشر كتابه على الرغم من إلحاح العلمانيين عليه،[10] وعلى الرغم من ترويج دوائر الاستشراق له ودفاعها عنه.

وانقضت ثلاثون عاماً حتى برز **خالد محمد خالد** من الأزهر يروج للمضامين ذاتها في كتابه **من هنا نبدأ**. وإذا كان **علي عبد الرازق** قد تشبَّث بمفاهيم العلوم السياسية التي شدَا ببعضها في أكسفورد، فإن **خالد محمد خالد** قد انتحل لنفسه صفة المفكر الإنساني humanist الحادب على الحريات العامة وحقوق الإنسان أن تنتهكها الكهانة الدينية إذا ما استبدت بزمام السلطان. وعلى الرغم من معرفته بالتجربة التاريخية الإسلامية التي تنفي وجود مثل تلك الطبقة أصلاً، بَلْه أن يتاح لها أن تتحكم في رقاب الناس، فإنه فضَّل أن يعزف على وتر تلك المخاوف المتوهَّمة، التي لا يمكن تأمين الناس من شرها إلا بفصل الحكم عن الدين.

---

8 Adams, Charles C.: Islam and Modernism in Egypt (New York: Russel & Russell, 1968), p260.

9 علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: مطبعة معد 1925)، ص103.

10 ذكر محمود أمين العالم أنه سعى إلى الشيخ علي عبد الرازق قبيل وفاته لإقناعه بإعادة طبع الكتاب، فتمنع كثيراً، ولم يقتنع إلا بعد أن أوضح له أن الجو الفكري قد تغير كثيراً، وأن السلطات السياسية أصبحت أكثر جرأة في رعايتها لمثل هذه الأفكار، وحمايتها لأصحابها، فأذن له بإعادة طبع الكتاب، على ألا يُحمل هو _أي علي عبدالرازق– أي مسؤولية من جراء ذلك! وفي ذلك يقول محمود أمين العالم: "تمنيت أن يخرج الكتاب في حياته ليكون معنى من معاني الوفاء والعرفان بالجميل يقدمه جيلنا المعاصر لهذا الجيل السابق الذي مهد لنا الطريق"! جريدة أخبار اليوم (مصر)، بتاريخ 8 ديسمبر 1996م.

وفي كتاب من **هنا نعلم** تولى **الشيخ الغزالي** نقض تلك الأطروحة من الأساس. وقد كان طريفاً أن يشتبك شيخان أزهريان، يفترض أن مبادئ ثقافتهما موحدة، يعتز كان حول قضية أصولية كبرى من قضايا الدين، هي معلومة من الدين بالضرورة الآن، ولكنها لم تكن كذلك في ذلك الزمان. وبمنطق علمي راسخ تولى الشيخ الغزالي إعادة تعريف المصطلحات المستخدمة في الجدال؛ فنظام الكهنوت –بتعبير **خالد محمد خالد**– أو طبقة رجال الدين بالاستخدام الدارج، طبقة وجود لها، ولا شرعية لها في الإسلام... فقط "قد يوجد فريق من الناس يختص بنوع من الدراسات العلمية المتعلقة بالكتاب والسنة، وهذا النوع من الدراسات لا يعدو أن يكون ناحية محدودة من آفاق الثقافة الإسلامية الواسعة، تلك الثقافة التي تشمل فنونا لا آخر لها من حقائق الحياتين ومن المعارف المادية وغير المادية"،[11] وهؤلاء لا يشكلون طائفة مغلقة ذات تفويض سلطاني خاص.

وأما مصطلح)تأويل القرآن) الذي اتخذه خالد محمد خالد حجة أخرى تشير إلى سعة سلطان الحاكم المسلم، الذي يستطيع تأويل القرآن كما يشاء لتسويغ تصرفاته وتمريرها على الناس، فإن **الشيخ الغزالي** يعطيه حدَّه الدقيق فيقول: "صحيح أن القرآن اعتمد في أحكامه وتوجيهاته على التعبيرات العامة والألفاظ المرنة، حتى يساير العصور كلها إلى قيام الساعة، وهذه آية من آيات إعجازه، بيد أن العموم والمرونة شيء آخر غير الغموض والإبهام... و[في] السنة مزيد من البيان لما أجمل القرآن وذكره من تفاصيل. [أما إذا] كانت بعض الآيات المتصلة بذات الله وصفاته فوق مستوى العقول، فإن آيات العقائد والأحكام والأخبار والأوصال –وهي أكثر القرآن– محكمة، ثم هي وحدها منبع التشريع ومناط التكليف"؛[12] فليس ثمة فوضى في التأويل بحجة أن القرآن حمّال أوجه شتى، لك أن تختار منها ما يوافق هواك، كما زعم **خالد محمد خالد**.

وتناول **الشيخ الغزالي** المنهج الذي بنى عليه **خالد محمد خالد** حججه في سلب حق الإسلام في الحكم قائلاً إنه منهج مقلوب، "ونحن نعلم أن الناس يُعيَّرون بتركهم للدين وخروجهم على أحكامه... بيد أن الشيخ خالداً يعيِّر الإسلام بخروج البعض عليه ويريد ليحمله تبعة أعمالهم. فإذا ضلَّ الحجاج فالعلة في نظره أن التشريع غامض، لا أن الحجاج حاكم ساقط... وتطرد الأمثلة في استدلالاته على هذا النحو المتداعي،

---

11 محمد الغزالي: من هنا نعلم، (الجزائر: دار الكتب)، ص22.

12 المصدر نفسه، ص37.

حتى يخرج منها في لنهاية بأن الدين ليس أهلاً لأن يحكم! ولو كان عبث الحكام بنصوص الحكم سبباً لإهدار العمل بها، فلم لا يكون عبث العامة بسائر الأحكام في العقائد والداب سبباً لإهدارها كذلك؟"[13]

فالمنطق مقلوب بشكل مثير، فقد كان على **خالد محمد خالد** –كما ذكر **الغزالي**– أن يميز بين المثال والواقع التاريخي، وأن يحاكم الوقائع التاريخية الشاذة في ضوء المثال الإسلامي العام، لا أن يحمِّل الدين آصار تلك الوقائع، أو أن يبني أحكامه الشاملة التي قضت بحرمان الدين من سلطته، على إساءة استخدام بعض الحكام لها.

وعلى الرغم من أن خالد محمد خالد قد سبق أن رفض منهج التأويل، إلا أه عاد ليستخدمه لما رأى أن يقضي مأربه في سلب سلطان الدين السياسي. وها هو يؤول حديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم" ليستنتج منه أن الناس أولى بأن يترك لهم أمر اختيار أو ابتكار أنظمة الحكم التي تناسب أوضاعهم؛ وفي هذا المقام يتجاهل أن أصول الاستدلال الفقهي لا تعطي هذا الحديث ذلك المدى المطاط الذي ولج فيه، وإنما تقصره على مدى القضايا الفنية المتعلقة بمسائل الصناعة والزراعة والطب ونحوها من الحرف والمهن، من غير ما تعدٍّ إلى حدود القضايا المبتوت فيها شرعا، كقضايا الحكم والقضاء والاقتصاد. والغريب أن **خالد محمد خالد** قد استخدم هذا الحديث ليحمل على مبدأ الحدود الشرعية، وليوهم جواز تغييرها أو تعطيلها، وإمكان توكيل السلطات المدنية بتنفيذها في إطار ما تنفذه من أحكام القضاء المدني، هذا إذا كان لا بد من تنفيذها!

ورداً على ذلك يؤكد **الغزالي** أن نظام الحك الإسلامي ليس نظاماً من سائر الأنظمة المعروضة ليختار منها المسلم ما يشاء، ويهمل ما يشاء، وإنما هو نظام منبثق أساً عن عقيدة التوحيد ومعبَّر عنها في واقع الحياة الاجتماعية، وأن الحدود جزء لا يتجزأ عن نظام الإسلام القضائي؛ صحيح أن الجاني العقابي في الدين ليس هو الجزء الأهم من التشريعات الإسلامية، ولكنه جزء أصيل لا يتجزأ عن مجمل شريعة الإسلام.[14]

وفي تعقُّبه لاستدلالات صاحب من **هنا نبدأ**، فإن **الشيخ الغزالي** يتولى دحض الحجة التي ابتكرها الكاتب، والتي ستصبح –مع ذلك!– الحجة الأثيرة للعلمانيين، الذين لا يريدون مصادمة الدين بعنف، وإنما

13 المصدر السابق، ص39.

14 راجع تلك المناقشة في صفحات 29–32 من المصدر السابق.

يظهرون بمظهر الحادب عليه. يقول **خالد محمد خالد**: "إن الدولة عرضة للنقد والتجريح، وعرضة للسقوط والهزائم والاستعمار، فكيف نعرِّض الدين لهذه المهانة؟" وعلى ذلك يرد **الغزالي** رداً معجباً حيث يقول: صحيح أن "الدولة عرضة للانتصار والانحدار، فإذا تأسست على الدين، فأي ضير على الدين أن يكون في حال النصر زماماً يمنع المنتصر من الطغيان، وفي حال الهزيمة حافزاً يغري بالمقاومة ويدفع الشعوب إلى رد العدوان. ولنفرض أن حكومة دينية محضة سقطت أمام أعدائها فهل ينقلب الحق باطلاً لأنه انخذل في معركة؟ أيّ عار على الدين إذا لحقته الهزيمة على يد الدولة التي تنافح عنه؟ وقديماً هزم الدين وقتل في هزيمته صديقون وأنبياء"؛[15] فهزيمة الدين أو أوليائه لا تعني ألاّ يناضل الدين ودعاته، وأن ينسحبوا من ميدان المعركة ابتداءً.

وبهذا النهج المنطقي تعقب **الغزالي** مفاصل كتاب **من هنا نبدأ**، وترصد حججه التي بذل صاحبه جهداً كبيراً في تطويرها وإلباسها ثوب المنطق الإسلامي، حتى تستأصل —في عملية جراحية شرعية!– هذا "الزائد الإسلامي"[16] المسمَّى "أصول الحكم"، الذي ما كان سوى مظهر سياسي خارج عن حدود الدعوة الدينية التي كلف بها الرسول صلوات الله عليه، كما قال **علي عبد الرازق**، أو طارئ استلزمته الضرورات الاجتماعية في ذلك العهد لا غير، كما زعم **خالد محمد خالد**. وهنا يعطي **الغزالي** هذا المثال المقارن المستقَى من المناخ السياسي لتلك الأيام... يقول **الغزالي**: "هب أن رجلاً كوَّن فكرة عن **تشرشل** داهية إنجلترا المعروف أنه أديب وخطيب وأن حياته تقوم عل الكتابة والخطابة فحسب، وأنه لا يعرف عن السياسة شيئاً ول يعمل في ميادينها يوماً! فإذا قلت له: إن هذا الرجل ولد وشاخ في السياسة، وإنه خاض حربين هائلتين، وضرب دول العالم بعضها ببعض، وكان لتدبيره وتفكيره أثر عميق في تاريخ بلاده، وشنُّ الحروب وعقدُ المعاهدات وتشريعُ القوانين وتولي القضاء وغيرُ ذلك من الأعمال قد يتولاه الرجل ولا يسمى سياسياً!"[17]

---

[15] المصدر السابق، ص51.

[16] عبارة "الزائدة الإسلامي" استخدمها د. محمد البهي في تلخيصه ونقده لموقف الشيوخ الذين استخدموا لأداء مهمة التنظير لفصل الدين عن الدولة. راجع مناقشته العلمية القيمة لهم في كتابه الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (القاهرة: مكبة وهبة، 1991)، ص196-206.

[17] من هنا نعلم، ص65.

وهكذا فغِنى الإسلام بالتوجيهات التي تغطي مجالات العقيدة والعبادة والتربية لا يعني بالضرورة أن تلك هي حدود الإسلام، وأن كل ما سوى ذلك من قضايا السياسة والسلطة مجردُ "زائد" ينبغي أن يزاح!

لقد تطلب الدفاع عن ذلك "الزائد" جهاداً متطاولاً، أدى في النهاية إلى تأصيله في مقامه الصحيح فرضاً لا يُمارَى فيه من فروض الدين. لئن كان كتاب **خالد محمد خالد** قد حظي بالشهرة الواسعة حتى غدا من مراجع العلمانيين الأثيرة، فإن كتاب **الغزالي**، الذي لم يحظ بالقدر ذاته من العرض والتلميع، قد أسهم بقدر معلَّى في تقويض تلك الأطروحة الجامحة، وفي تحويل المناخ الفكري لصالح الإسلام، حتى استنار بنور الفكر الإسلامي عدد كبير من غلاة العلمانيين ومعتدليهم، وحتى غدا بعضهم من أشهر المنظّرين السياسيين الإسلاميين المشهودين في ساحة الفكر اليوم.[18]

الشورى ومناخ التداول السياسي

وإذا كانت إدارة الدولة جزءاً من وظائف الدين، فإن السؤال الأول الذي يُطرح يتعلق بتفويض السلطة وكيفية ممارستها، وهل هي سلطة شورية "ديمقراطية"، أم هي سلطة الحق الإلهي المطلقة. وكما هو الشأن دائماً مع **الغزالي** فإنه لم يكن ليتوقف عند مجرد المصطلحات والتسميات في أمر الديمقراطية، وإنما كان ينفذ دائماً إلى جوهرها، ويعقد المقارنة بينه وبين التوجيهات الإسلامية.

وإذا كانت التعريفات الأشهر للديمقراطية هي التي تثير الإشكالات لدى القارئ المسلم وتستحضر لديه مفهوم (الحاكمية) الذي صاغه **المودودي** ونظر له وأشاعه **سيد قطب**، ذلك المفهوم القاضي بأن هناك تعارضاً ما بين الإسلام والديمقراطية فيما يتصل بأمر التشريع... إلا أن التعريفات الأدق للديمقراطية، وهي التعريفات الأحدث، لا تثير ذلك الإشكال، لأنها لا تنحو ذلك النحو الذي يثيره تعريف **أبراهام لنكولن** القائل بأن الديمقراطية هي "حكم الشعب بالشعب للشعب"، وإنما تتحدث عن آليات الحكم والتأثير في القرار السياسي. فالديمقراطية بهذا الاعتبار هي "النظام السياسي الذي يتيح فرصاً دستورية منتظمة لتغيير

---

18 غني عن القول إن خالد محمد خالد نفسه قد راجع في منتصف السبعينيات عن مقولات كتابه من هنا نبدأ، ولكن فكره ظل مشوشاً حتى آخر حياته، لأنه لم يقم بمراجعة أصيلة وجازمة لمجمل أفكاره.. وعند مماته حظي برثاء كثير من العلمانيين الذين ربطوا بين إنجازاته الفكرية وكتابه من هنا نبدأ والضجة التي أثارها عند صدوره.

الفئة الحاكمة. وكذلك تهيئ تنظيمات اجتماعية تسمح بأن يكون للسواد الأعظم من السكان تأثير في القرارات الهامة، وذلك عن طريق الاختيار بين المتنافسين على المراكز السياسية".[19]

ومثل هذا المعنى هو الذي يركز عليه الفكر السياسي **للشيخ الغزلي** ويحاول أن يؤصله إسلامياً[20] ويبلوره بحسبانه قناعة راسخة في الضمير الإسلامي. وفي هذا المنحى فقد أكد الشيخ أن الوضع الطبيعي لاختيار الحكام في المجتمع المسلم هو الوضع الشوري، أي الوضع الذي يختار فيه الناس حكامهم، غير مكتفين بمجرد مبايعتهم أئمة نافذين أو متغلبين، مستنتجاً ذلك من وقائع اختيار الخلفاء الراشدين الذين يمثلون التجربة الأقرب التصاقاً بتوجيهات النصوص، وبروح الدين، وبتجربة الرسول صلى الله عليه وسلم في الحكم. أما فيما يتصل بمهمة الشعب في صنع القرار، وهو الأمر الذي نوقش في الإطار التنظيري المعروف: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ فقد أبدى الغزالي انزعاجه من الطريقة المغرضة التي حُشدت بها مرويات الفتن، التي كرست دائماً لأمر طاعة القائد ولزوم أمره، حتى بدا أن ذلك الوضع، "الذي يمكن أن يسمى وضع الطوارئ"، هو الحالة الأصلية التي تصادر على الدوام حريات الشعب وحقه في المناقشة وإبداء الرأي، والضغط في سبيل اتخاذ قرار ما.

وليست تلك هي الصورة الإسلامية المثلى بالطبع، فالتوجيه بضرورة لزوم الشورى جاء حتى قبيل قيام الدولة الإسلامية، عندما نزلت آية الشورى المكية: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾، (الشورى:38)، تؤكد أن الشورى صفة لازمة للمجتمع المسلم تتخلل حياته كلها، لا حياته السياسية فقط، ثم توالت آيات الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهي آيات لم تستثن الحكام من الخضوع لذلك الأمر أو النهي.

---

19 صاحب هذا التعريف هو المفكر السياسي النمساوي جوزيف شمبيتر وقد ورد في كتاب رجل السياسية لسيمور مارتن ليبست (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ص23.

20 يعقد جون اسبوزيتو أن ذلك التأصيل هو من قبيل إعادة التفسير والغصلاح الذي جرى لليهودية والمسيحية، التي كانت في وقت ما مؤيدة للاستبداد السياسي، لكي تتوافق مع الفكر الديمقراطي الأوروبي، وفي ذلك يقول: "وكذلك قد يكون الإسلام ملائماً لتفسيرات متعددة، فقد استخدم لتأييد الديمقراطية والديكتاتورية، الجماهيرية والملكية" وفي الحقيقة فإن قياس التجربة الغربية، في هذا الشأن، مع التجربة الإسلامية، قياس مع الفارق؛ إذ أن النصوص الإسلامية لم يلحقها من الطمس والنحل ما لحق بالنصوص اليهودية والنصرانية. وكل ما حدث في التجربة الإسلامية لا يتعدى ما تجاهل النصوص، أو الاقتصار على بعضها دون بعضها الآخر، أو سوء التفسير والاستنتاج. ولذلك فإن محاولة الإصلاح والتأصيل في الفكر الإسلامي لا تُواجه بتلك العقبات ذات الطابع المرجعي والمنهجي الخطير في التجربة الغربية مع الدين. راجع مقاله بعنوان: "الإسلام والتحول للديمقراطية"، ترجمة عبير مصلح ومعاذ جابر، مجلة السياسي، 17 يناير، 1991، ص28 وما بعدها.

والوقائع النبوية المطردة أكدت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستشير صحابته في كل قضايا السياسية، ويقطع فيها على رأي الشورى الراجح (مثل اتخاذ الموقع الاستراتيجي في موقعة بدر، وقرار الخروج للقتال في أحد، وقرار حفر الخندق في غزوة الأحزاب إلخ...). وهكذا كان الرجل الذي تلكؤه السماء، ويؤيده الملأ الأعلى، وتصلي عليه الملائكة، ويبلغ رسالته بعين الله، ويصحبه من آي القرآن قول الله له: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (البقرة: 119)، لم يمنعه هذا من أن يلتقط الحكمة من أي إناء، وأن يبحث عن الحق مع أولي الفطنة والفقه من صحابته".[21]

ولكن دعاة تضييق نطاق الشورى لا يعدمون حجة، إذ يتحككون بظاهر الوقائع والنصوص، ليستنبطوا من واقعة رفض الرسول صلى الله عليه وسلم رأي صحابته يوم الحديبية، غير الموافق على إمضاء شروط تلك الهدنة، أن الرأي الشوري غير ملزم على الإطلاق، طالما أن الرسول قد اتخذ قراره بقبول شروط تلك الهدنة على علاتها...

وهنا يستعرض الغزالي بالتفصيل ملابسات تلك الواقعة ليؤكد أن خلوء القصواء (ناقة الرسول صلى الله عليه وسلم وتقاعسها هو الذي حسم الأمر، فقد "حبسها حابس الفيل"، أي تدخلت الإرادة الإلهية في الموضوع، وأخرجته عن مجال الشورى، واجتهاد الرأي. "ومع أن الرسول كان يقول لأبي بكر وعمر: "لو اتفقتما على أمر ما خالفتكما"، فإنه هنا خالف جمهور الصحابة، لأن المجال قد قطع فيه الوحي، وأصبح لا رأي فيه لبشر... فإذا جاء حاكم مستبد، وافتأت على رأي الأمة، مستشهداً بما حدث في الحديبية، فيجب أن يصفع بحد السيف، لا بباطن اليد، فإن الاستبداد لا يُستشهد له بدليل من دين الله".[22]

وإذا كان "خلوء الناقة" والوحي أمراً لا يتعلق إلا بشخص رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبمثل تلك الواقعة، فإنه يكون الاستثناء الذي لا يُجهز على القاعدة؛ ولو كانت الشورى لا تلزم لتراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عزم صحابته بالخروج لقتال الكفار يوم أحد، وهو الخروج الذي كان أحد أسباب الكارثة. ولقد ارتضى رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع ذلك الثمن الباهظ ليؤكد إلزامية الشورى لحكام

---

21 محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي (القاهرة: دار الكتب الإسلامية)، ص51.

22 المصدر السابق، ص51.

المسلمين، ونزل القرآن يقر ذلك التصرف النبوي ويشيد به في قوله تعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾ (آل عمران:159). وقد كان تصرّف رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي حدد مناط العزم، وهو عزم الجماعة لا الفرد.

وإذا استقر أن الشورى هي الإطار العام للتداول السياسي، فإن من مستلزمات ذلك أن يتمتع المجتمع الإسلامي بحرية التكتل والتنظيم و "مأسسة" العمل السياسي (Think Tanks) فهل يجيز الإسلام أياً من ذلك؟

إن إجابة **الشيخ الغزالي** تأتي بالإيجاب... فهو القائل: "كثيراً ما رمقت المعارك الداخلية في تاريخنا الإسلامي ثم حدثت نفسي: ماذا لو أن النزاع بين علي ومعاوية بتَّ فيه استفتاء شعبي، بدلاً من إراقة الدم؟. ولو سلمنا أن الأسرة الأموية تمثل حزباً سياسياً له مبادئ معينة، فماذا عليها لو تركت آل البيت يكونون حزباً آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب صحيح؟

قال لي مُتعالم كبير: إن الانتخابات بدعة!

قلت له: وسفك الدم واستباحة الحرمة هو سنة؟"[23]

فتكوين الأحزاب إذا كان يسمح بالتداول السلمي للسلطة، ويحقن دماء المسلمين، أقرب إلى سنة الإسلام إذن، وإنّما طريق ظهر به الحق فثمَّ سنة الإسلام وشرعه كما ورد في عبارة ابن القيم الشهيرة! فتكوين الأحزاب هو أحد وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هي وسيلة قد يتعين اتباعها لأنها تيسر أداء ذلك الواجب الكفائي في مواجهة الحكومات التي تتضاعف قوتها في هذا العصر، بالتقدم التقني، وتراكم التسلح، وتوسع المعارف الاستخبارية، بحيث لم يعد يجدي في مواجهتها أمر ونهي يتقدم به أفذاذ لا عضد لهم، ولا عمق تنظيمي يدعم آراءهم ومواقفهم. وهذه الأحزاب والتنظيمات قد تخطئ أو تصيب، مثلما

---

23 محمد الغزالي: أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 1990)، ص49.

تخطئ الحكومات أو تصيب، وليس بالضرورة أن تكون أحزاب المعارضة في النظام الإسلامي –كما يدعي بعض المنظرين– أحزابَ نفاق أو إفساد عام!![24]

إن **الغزالي** يفتي بأن تكوين أكثر من حزب سياسي في النظام السياسي الإسلامي أمر مباح ومشروع، بل إن له سوابق تاريخية في ظل الحضارة الإسلامية، وهو مبدأ تقترب به الديمقراطية الغربية من الإسلام وليس العكس. ويقرر **الغزالي** أن "من خصائص الديمقراطية أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة! وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج! ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر. والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة".[25] ويستشهد لذلك بأن سيدنا **علياً بن أبي طالب** لم يستبح دماء معارضيه، وإنما أبقاهم على رأيهم، وسالمهم، ما لم يحدثوا الفوضى والاحتراب، وذلك بغية الاستفادة من رأيهم.

وقال لهم: "كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً! فإن فعلتم نفذت إليكم بالحرب!" وبالفعل لم يحاربهم حتى تمادوا في الغي وأشاعوا الفوضى وسفكوا دماء الأبرياء.

وهكذا فالبقاء على رأي مخالف لرأي الحاكم، أمر لا جناح عليه، ما دام التزم حدود التعبير السلمي، حتى ولو اقتضى الأمر تكتيل الأنصار عليه. وفي الحقيقة إن وجود مثل هذه التكتلات السلمية، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى توزيع القوة في المجتمع المسلم، ومنع احتكارها في يد الحاكم، أمر يجد مشروعيه، طالما كان هناك تسليم عام بأسس المجتمع الإسلامي...

هذه الآراء التي أفصح عنها الفكر السياسي **للشيخ الغزالي**، قد كانت نتاج إيمان عميق، قديم ومتجدد، بقيم الشورى والحرية، دأب صاحبه على الذود عنه طوال سنوات جهاده الفكري. فمن قديم كان

---

24 يرى الأستاذ صفي الرحمن المباركفوري أن المبادرة بتكوين أي حزب معارض في الدولة الإسلامية هي مجرد محاولة لصبغه بالنفاق. يقول: "نعم كان هناك طائفة تستحق أن تسمى بالحزب المعارض، بكل ما أوتي هذا اللفظ من الدلالات والخصائص، تلك هي طائفة المنافقين". راجع كتابه الأحزاب السياسية في الإسلام (القاهرة: دار الصحوة، 1987)، ص63؛ ولا ندري بماذا يسمي المؤلف تكتلات المعارضة في واقعة الجمل، وصفين، ومعارضة أبي ذر من معقله بالربذة؟!

25 محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (القاهرة: دار الشرق، 1989)، ص136.

الغزالي قد أعلن تأييده وحمايته للدستور المصري لسنة 1923م، الذي كفل حق تكوين الأحزاب والجماعات السياسية وغيرها؛ وكان **الغزالي** لا ينفك يبدي سخطه وعجبه من تجاهل جمهرة المتدينين لأمر حماية ذلك الدستور، الذي هيأ لهم حق التكتل والتنظيم. وذات مرة اندفع **الغزالي** لينتقد ذلك الموقف في حوار له مع شيخ لإسلام حسن البنا. ويتحدث الغزالي عن ذلك فيقول: "وأذكر أني —من ثلث قرن– قابلت أستاذي الكبير الإمام حسن البنا، لأشكو إليه موقف المتدينين عامة من قضية الحريات الدستورية، وكان يصحبني الأستاذ خالد **محمد خالد**، وبوصفي عضواً مؤسساً في جماعة الأخوان فقد تحدثت يومها كثيراً، وكان حوار عاصف قلت فيه: إن المركز العام لا يدافع عن الدستور كما ينبغي، وتمادى بي الغضب فقلت: كأني أسمع جرس الملكية يدق هنا**!!** وكان الإمام الشهيد أحلم مني وأرزن، فرد اتهامي بلطف، وأصدر أمره إلى **مجلة الإخوان** أن تنشر لي ما أكتب ولو كان ضد سياسة الجماعة".[26]

وشبيه بموقفه في تعضيد الدستور المصري، موقفه من تأييد **المودودي** دعم ترشيح فاطمة جناح لرئاسة الجمهورية الباكستانية ضد **يحيى خان**. يقول **الغزالي**: "قلت: رحم الله المودودي وأجزل مثوبته، ما أظنني اختلفت معه في شيء طائل، ولكن، الملابسات التي أحاطت بالرجل جعلت أحكامه لا تفهم إلا في ضوء هذه الملابسات... لقد أيد ترشيح أخت **محمد علي جناح** لتحكم الباكستان، وفي ذلك ما فيه. وعندي أنه أفضل أن تحكم الباكستان امرأة من نوع **أنديرا غاندي**، من أن تحكمها عساكر من طراز **يحيى خان** الذي ما كان يفيق من سكر".[27] ويعتقد **الغزالي** أن لو "أن امرأة حكمت العرب من هذا الطراز لكان أجدى على العرب من عسكر وضعوا على صدورهم أعلى الأوسمة، فلما جدَّ الجد تحول عمالقة الاستعراض إلى معز وضأن... إن امرأة على رأس حكم شوري أفضل من مستبد على رأس سلطة مغتصبة".[28] ولكن الغزالي يعقب على ذلك باحتراس قائلاً: "وبديهي أن ذلك ليس هو النظام الأمثل"،[29] وإنما هو ترجيح العقلاء لخير الشرين**!**

---

26 أزمة الشورى، ص71.

27 المصدر السابق، ص44.

28 المصدر السابق، ص44.

29 المصدر السابق، ص44.

لقد كان إيمان **الغزالي** بأن الاستبداد هو سر انحطاط المجتمعات المسلمة، وانكماش حركة الدعوة الإسلامية، سببَ ثورته العنيفة عليه، فإن "طريقة الإسلام في إدارة دفة الحكم بالشورى هي التي جعلت الشعوب تفتح ذراعيها له"،[30] أما عندما ساد التسلط فقد فقدت حركة الدعوة جاذبيتها إلى حد بعيد، كما تعطلت طاقات الأمة، وتبددت مواهبها بفعل ذلك المناخ الموبوء.

العمل وتوزيع الثروة

وقرين بقضية الشورى موضوع العدل الاقتصادي، فلا تكفي آليات الشورى وحدها لاستقرار المجتمع، وإنما لا بد من التوازن أو التعادل الاقتصادي، وقد أثبتت الدراسات المسحية لعلم السياسة الحديث، أن اتّباع سياسات اقتصادية تهدد مكتسبات فئات بينها في المجتمع، تكون نتيجته قيام حركات احتجاج واسعة من هذه الفئات تنذر باختلال نظام العمران برمته. بل إن بعض النظريات تنحو إلى تقرير أن شدة بطش النظام الحاكم تتماشى، حذو القذة بالقذة، مع مستوى توزيع الثورة في المجتمع، فبطش الحاكم يتوالى طردياً مع تركيز الثورة في يده.

واهتداءً باكراً بهذه الأفكار كتب **الغزالي** أقدم وأحد أشهر ثلاثة كتب ظهرت بالعربية عن فلسفة النظام الاقتصادي الإسلامي؛ أما كتاب الغزالي فهو **الإسلام والمناهج الاشتراكية**، وأما الكتابان الآخران فهما **العدالة الاجتماعية في الإسلام** لسيد قطب، **واشتراكية الإسلام** لمصطفى السباعي. وقد جاءت الكتب الثلاثة إبان صعود المد الفكري الاشتراكي في العالم العربي في الأربعينيات وما بعدها، وتميزت ثلاثتها بالأصالة الفكرية والإضافة إلى الفكر الإسلامي، وذلك على الرغم من أن مصطلح "الاشتراكية" ظهر في عنوانيْ كتابين منها، بينما آثر **سيد قطب** نَحْتَ مصطلح "العدالة الاجتماعية" الذي شاع استخدامه بعد ذلك.

وقد يبدو الآن أن تلك الكتب ما كانت سوى كتب رحلة، لأن زمان الاشتراكية قد ولّى بعد انهيار نظريتها ودوال أنظمتها. وهذه نظرة قاصرة بالطبع، لأن الفكر الاشتراكي فكر أصيل عتيق، أسس معالمه

---

30 المصدر السابق، ص36.

أفلاطون، وما تزال الكتابات تتنوع وتتالى فيه، والحاجة إليه تتجدد وتشتد، ولا يضير أن تسقط بعض الصور المتطرفة لذلك الفكر. فطالما ظل هناك استغلال وظلم في هذه الدنيا (والظلم من شيم النفوس، كما تقرر عند الحكماء)، فإن الحاجة إلى العدل والمساواة تظل إحدى الحاجات الملحة للإنسانية.

ولأن دراسة السياسة بلا اقتصاد هي من قبيل دراسة اللغة بلا نحو، فقد تحتم على الغزالي ولوج الميدان الاقتصادي لإعطاء آراء أصيلة حول تقسيم الثروة في المجتمع. وقد كان الرأي الشائع حينها أن الإسلام يقرُّ التفاوت الهائل في توزيع الثروات، ويحابي الأغنياء، ويسكّن ضغائن الفقراء المغبونين. هذا الرأي التبسيطي تناوله **الغزالي** بالنقض في كتابه **الإسلام والمناهج الاشتراكية**، ثم قارن ما بين حلول الإسلام للمشكل الاقتصادي، وحلول المدارس الاشتراكية على اختلاف منازعها. ومع أن آراء **الغزالي** الاقتصادية قد تشعبت لتشمل قضايا المساواة والحرية والكرامة الإنسانية، إلا أننا سنقصر هذا العرض على ما يهم الناس عادة عند التطرق لقضايا الاقتصاد وتنظيم الحياة الاقتصادية، وفي هذا المقام فإن أهم ما يهم هو:

1- **حق العمل**: الذي يكتسب في ظل النظام الإسلامي أهمية خاصة، إذ إنه الحق الذي تترتب عليه حقوق الملكية، وهو كذلك هدف مقصود من غايات الخلق،[31] وتكليف من تكاليف الرسالة. ولحكمة عليا جعل الإنسان يكدح لابتغاء الرزق: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (الأنبياء:8). ويقرر الإسلام لكل أفراد المجتمع حق اختيار نوع العمل الذي يوافق مواهبهم، ونوع التدرب الذي من حقهم أن يحصلوا عليه، بيد أن العمل قد قيد بأطر تشريعية تمنع الغش فيه والسرقة والاحتكار والاستغلال وسائر أنواع الكسب الحرام.

2- **حق الأجر**: ويقرر **الغزالي** أن العمل سلعة مثله مثل أية سلعة أخرى. والسلع جميعاً تترك في ميدان السوق لقانون العرض والطلب، وقلّما تتدخل الدولة لتحديدها: "ونحن نرى أن الموظفين والعمال أصحاب خبرة ودراية ومهارة، وأن الخدمات التي يؤدونها للمجتمع لا تعدو أن تكون هي الأخرى سلعاً يرتفق الناس بها، ولا يستغنون عنها. فهل تترك هذه المواهب والمنافع المقرونة بها، في مهب الريح ترتفع وتنخفض دون ضابط عدل؟ لا!! إن الجهد البشري الذي يبذله موظف أو عامل في إنجاز أمر من الأمور،

---

31 محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1983)، ص206.

أو إتقان سلعة من السلع، له عوض مالي يمكن جعله ثمناً مقبولاً له، فإذا تدخلت ظروف مصطنعة لبخس هذا الثمن أو المغالاة فيه، فإن العدالة التي قررتها الشريعة فمنعت المتبايعين في الأسواق عن التغرير والخداع والاحتكار، تنتقل هنا لتمنع كذلك الغلو والحيف، أو الجشع والانكسار. والواقع أن الخدمات العلمية والفنية واليدوية يجب أن تلقى مقابلاً مجزئاً، لا يشعر معه الموظف أو العامل أن جهده أُهدِر، وأن مواهبه بيعت بثمن بخس".[32] فالدولة الإسلامية ملزمة –إذن– بحماية العمال ضد تغول الرأسماليين الذين أثبت لهم التاريخ طبيعة الجشع والاستغلال.

3- **حق الملكية:** والملكية تثبت عادة اكتساباً عن العمل، ولكن الإسلام لا يمنع وسائل التملك الأخرى كالميراث والهبة، ولكن يبقى العمل هو وسيلة التملك الأساسية، ومن هنا تنتفي وسائل السخرة والاستغلال ولاحتكار والربا...إلخ. وقد احترم الإسلام حق الملكية ووضع الضوابط الكثيرة لحمايته وتعزيزه، "إ أنه أثقل هذا المبدأ بالواجبات الاجتماعية لنبيلة حتى يكون المال في يد صاحبه مصدر خير له وللناس"،[33] ففيه حق للفقراء المحرومين من الزكاة، وفيه حقوق أخرى للمجتمع غير الزكاة، وهو مجرد استخلاف على المال، المحتاج إليه أحق من التلوي عليه في بعض الأحيان، كما عبر سيدنا عمر بن الخطاب عند استنكاره لسلوك بعض الناس عند حرمانهم ابن السبيل من الماء، فقال: "إن ابن السبيل أحق بالماء من الثاوي عليه".

والضمان الاجتماعي مبدأ قديم قدم الدولة الإسلامية، قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما كفل الفقراء والمعدمين، وقرر لهم حق "العطاء" الثابت في بيت المال، بما يكفي حاجاتهم، يدفع عوزهم، وإذا كانت الدول جميعاً، بما فيها أشدها تطرفاً وغلواً في الرأسمالية، قد رأت أهمية مستوى حياتهم، فإن هذا المبدأ قد تقرر من قديم الزمان في الإسلام، وما كان سوى اشتقاق طبيعي من مبدأ العدل الإسلامي العام؛ وما كان الإسلام ليحتاج إلى أن يكتشف، اكتشافاً متأخراً، أن مبدأ فائض القسمة بما يؤدي إليه من إفقار متزايد للفقراء، وتوسيع لهوة التباين الطبقي في المجتمع، يمكن أن يولد شرارات الثورة والاحتراب الاجتماعي؛ فقد

---

32 محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (القاهرة: دار الدعوة)، ص185-186.

33 المصدر السابق، ص192.

كفى الإسلام المسلمين شر بلايا تلك التجربة الوبيلة، وبالتالي عصم مجتمعاتهم من أن تنشأ فيها صور الإقطاع والظلم الطبقي الفادح كما اعترف بذلك بعض المنظرين الماركسيين.

وبما أن الدولة الإسلامية مكلفة بإرساء قواعد المساواة والعدل، فإنه لا ينتظر منها أن تقف تلقائياً في صف أصحاب الملكيات وأرباب العمل، كما تفعل الدولة الليبرالية، وإنما عليها أن تصغي إلى العمال والمستخدمين وتمكنهم من الضغط على مستخدميهم لاستيفاء حقوقهم وامتيازاتهم. وهنا لا يمانع الغزالي أن تنشأ نقابات مهنية قوية، في المجتمع المسلم، تكون بمنزلة جماعاتِ مصالح ومراكز ضغطٍ، تعمل في سبيل انتزاع حقوق منسوبيها.[34] وإن كان الغزالي لم يفصل كثيراً في موضوع النقابات –وهو تفصيل ليس مطلوباً منه بالطبع– فإنه يمكن القول إن فكرة إعطاء النقابات حظاً من القوة التي تستطيع بها التأثير في عملية اتخاذ القرار، إنما هو فرع من عملية الشورى في المجتع المسلم، وهي العملية التي تتوخى توزيع القوة عادلاً في المجتمع، وبداية ذلك إنما تكون بتخفيض قوة الدولة والرأسماليين، وتزويد الطبقات المسحوقة بشيء من أدوات الضغط لتمكينها من الإسهام في صياغة القرار.

هذا وربما صلح لتطوير تلك الفكرة النظر في اقتصاديات الأقطار الصناعية التي تصوغ سياساتها النقابات (comporatism)، وهي التجربة التي ثبت نجاحها في أقطار كثيرة مثل النمسا والنرويج والسويد والدانمارك. وتنال تلك التجربة اهتماماً متزايداً من علماء السياسة المقارنة بحسبانها تشكل منظوراً اقتصادياً جديداً يسهم في ضبط إفراط النظام الليبرالي، ويعالج أمر تفريطه هذه الفئات جميعاً، وتتوافق في اتخاذ السياسات العامة للدولة، وخصوصاً فيما يتصل بتحديد الأسعار، وتوجيه الخدمات، وذلك بما يحقق –إلى أقصى مدى ممكن– مصالح جميع الفئات. وعادة ما تكون العلاقة هنا بين النقابات علاقة تنسيق وتوفيق بين المصالح، على العكس مما عليه الحال في المجتمعات الليبرالية حيث العلاقة هي التنافس وهيمنة الأغلبية على حظوظ الأقلية.[35]

---

34 المصدر السابق، ص186.

35 لا يتسع المقام هنا للتفصيل أكثر في شأن الـ "Corporatism"، وياحبذ لو يتخصص بعض طلاب الاقتصاد الإسلامي أو العلوم السياسية في دراسة جوانب هذه التجربة الخصبة وإغناء الفكر الإسلامي بها. وذلك مع ملاحظة أن المناخ الاجتماعي الإسلامي بما فيه من خلال التساند والتكافل خليق بإنجاح التجارب التعاونية. ولعله من المناسب أيضاً ملاحظة أن الأقطار الغربية التي نجحت فيها تجارب

إن النظر في مثل هذه التجارب أمر لا يعاب، إنما يُعاب النقل الحرفي انبهاراً بما عند الآخر وجهلاً بغنى الذات. وبعض تجارب الفكر الإنساني والمجتمعات الإنسانية يمكن أن نستصحب منها أجزاء تتلاءم مع معتقداتنا وثقافاتنا ومقررات الشرع. وعلى العموم فما سبق استعراضه هو جوهر ما أسماه **الغزالي** بالاشتراكية الإسلامية؛ وفي الحقيقة إنه لم يستنبط شيئاً عجباً من نصوص الإسلام ولم يَقْسِر تلك النصوص قسراً ليتمخض عنها ما تأباه طبيعتها، وإنما يمكن أن نجد أمثلة ونظائر كثيرة لهذا الفكر منثورة في كتب الفقهاء القدامى **كابن حزم وابن القيم والماوردي** وسواهم. وقد كان جهد **الغزالي** هو أن كيَّف هذا الفقه بصورة جديدة ليتوافق مع أفهام المعاصرين، حيث أصبح العرض الفكري المقارن، وأحياناً استخدام المصطلحات السائدة، ضرورة لا مهرب منها.

وقد عُوتب **الغزالي** كثيراً على ترخصه في استخدام مصطلح الاشتراكية، كما جرت مؤاخذة السباعي على ذلك.[36] وكثيرون من القراء الإسلاميين لهم حساسية شديدة من استخدام المصطلحات الأجنبية، هذا الاستخدام الذي يستدعيه منهج العرض الفكري المقارن؛ وأحياناً يثيرون السؤال الآتي: أليس الإسلام منهجاً إلهياً مستقلاً بذاته يمكن عرضه كما هو باستخدام مصطلحاته الخاصة به، بعيداً عن المقارنة بالأديان والنظم الأخرى؟ أم أنه لا بد من مقارنته بالأنظمة الأخرى، الأمر الذي قد يتطلب استخدام مصطلحات وتصورات غريبة عنه؟

وفي نظري إنه لا ضير في استخدام أي من الطريقتين، فالمهم هو عرض الإسلام عرضاً عصرياً حياً، يخاطب حاجات الناس، ويجيب على إشكالاتهم، فإن أمكن ذلك بالمقارنة أو بسواها فقد تحقق المقصود. **والغزالي** كان ميالاً للأخذ بأسلوب المقارنة في كل ما كتب، وله شفيع –أي شفيع– في استخدام القرآن منهج المقارنة بين عقائد التوحيد وعقائد الشرك، وعرض المنهج الإسلامي على غيره من المناهج، والموازنة بين

الـ Corporatism كانت هي الأخرى بمنجاة من عقابيل تجارب الإصلاح الديني، وما يسمى بالأخلاق البروتستانتية، وصور الليبرالية والرأسمالية المتطرفة، مما هيأ مناخاً صالحاً لنجاحها.. لمزيد من التوسع راجع:

Williamson, Peter J.: corporatism in Parspective (London: Sage 1989), Zeibgler, Harman: Pluralism, Corporatism & Confucianism (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

[36] نجا سيد قطب من مثل تلك المؤاخذة لأنه (صك) التعبير الشهير "العدالة الاجتماعية"، وذلك مع أنه أقرب إلى الترجمة الحرفية لمصطلحي Socialism وcommunism.

مصائر المؤمنين والكفار في الآخرة وغري ذلك. وفي العصر الحديث فقد كانت أقوى عروض الإسلام هي العروض التي استخدمت المنهج المقارن، وتحدثت بلغة العصر، وفي ترخص **الغزالي** في استخدام مصطلح الاشتراكية مراعاة لكل هاتيك الحيثيات.

أسلمة الإطار القومي

ومصطلح "القومية" قد خضع هو لآخر لتحليل وتقويم رصينين من الشيخ الغزالي. والقومية حالة عقلية تجعل ولاء صاحبها متصلاً بالدرجة الأولى بالشعب والأرض وبالتقاليد المحلية والسلطة الزمنية التي تحمي كل ذلك.[37] وبهذا الاعتبار فالمبدأ القومي مبدأ دنيوي لا يتعدى الارتباط بالأرض، وهو بالتالي –كما يقول **بريزنسكي**– "لا يتسع لتوجيه الفرد نحو اللانهاية، ولكن [يستخدم] لتنشيط الجماهير عموماً في سبيل أهداف قريبة مباشرة".[38]

فهل يمكن تكييف هذا المبدأ المحدود الأثر وفقاً للتعاليم الدينية التي تربط ما بين السعي الدنيوي والأخروي معاً، بل تجعل من السعي الدنيوي سبيلاً على السعي الأخروي؟

إن هذا السؤال قد ظل مطروحاً لعقود متطاولة في الفكر العربي والإسلامي الحديث؛ وعلى الرغم من أن الفكرة القومية بمعناها المتقدم فكرة أوربية في الصميم، إلا أنها استطاعت مع غيرها من الأفكار الغربية أن تتسرب وتتمكن في الواقع الفكري في العالم العربي، حتى أصبحت بمنزلة الندّ والمنافس للرابطة الإسلامية، التي جمعت العرب بعضهم مع بعض، ومع مجاميع الشعوب الإسلامية خارج الرقعة العربية. لقد بدأت هذه الفكرة تتسرب إلى الضمير العربي غداة الحرب العالمية الأولى، التي أتت على الخلافة العثمانية التي مثلت آخر رابطة فكرية وسياسية (واهية) تجمع بين المسلمين، وكان معظمُ نَقلةِ الفكر القومي "الرواد" من أبناء الأقليات النصرانية، وظلت جهودهم نخبوية الطابع، حتى جاءت اتفاقية **سايكس–بيكو** لتجذّر واقع التجزئة القومية في العالم العربي، ولتعمق الشعور القومي المحلي لأبناء كل إقليم في الدولة القومية الحديثة التي نشأت فيه.

---

37 Kohn, Hans: Nationalism: Its Meaning and History (New York: Nostrand Co. 1965), P9.

38 زبقنيو بيرزنسكي: أمريكا والعصر الإلكتروني، (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص87.

وفي هذه الغضون كانت أصوات المصلحين والمفكرين الإسلاميين تحاول أن تعالج ذلك الخَلَل الجَلَل الذي حل بالجسم الإسلامي، وهكذا تصاعد صوت **الأفغاني** لتأسيس الجامعتين الإسلامية والعربية معاً، وكان دعم **محمد عبده** الواضح للاتجاه العروبي الذي يمكن أن يعمل في إطار إسلامي أشمل، ولا يتناقض معه، وهو الاتجاه الذي برز فيما بعد في صيغة الحزب الوطني الذي أسسه **مصطفى كامل،** ثم جاء **رشيد رضا ومحبُّ الدين الخطيب** –وكلاهما من ذوي السابقة في النضال القومي– ليساويا بين النضال من أجل الأمجاد العربية والإسلامية معاً، وليعتمدا المنظور الإسلامي في رؤيتهما السياسية بشكل عام.

ولكن المناخ الفكري كان في صالح التغريبيين الذين تولوا أزمَّة السلطة، أو استنصروا بها عقب استقلال كثير من أقطار كثير من أقطار العالم العربي. هذا وربما تأكد الانحراف الفكري في وقت سابق مستنداً إلى ثقل شخصية عبد الرحمن الكواكبي، الذي دعا إلى إقامة دولة عربية خالصة، فمهَّد الطريق بذلك لكوكبة التغريبيين الخلص الذين استبعدوا أي جامع بين القومية والدين من أمثال نجيب العازوري وساطع الحصري وميشيل عفلق وقسطنطين زريق وشبلي العيسمي وجوج حبش وغيرهم من منظري القومية الذين تألقوا في عصر الشيخ الغزالي. وهكذا فقد كان من قدر الغزالي أن يواجه ذلك التيار المستفحل، الذي استذرى –في مصر وما جاورها– بالمظلة الناصرية التي انتحلت في الستينيات فكرة القومية العربية، وتقمَّصتها بشكل حاد، وكادت تجعل منها عقيدة الدولة الرسمية. وجاء عديد من شيوخ الأزهر ومن قادة الفكر الماركسي، على بُعْدِ ما بين منطلقيْ الفريقين،[39] لتقديم حيثيات القبول والدعم لما سمي بالموقف القومي والالتزام القومي، وغير ذلك من مطالب السلطة الناصرية في ذلك الحين.

أما **الشيخ الغزالي** فقد أنشأ فصولاً عديدة أوضح فيها رأيه مفصلاً عبر مناقشته لتلك الطروحات، كما أفرد كتاباً كاملاً للموضوع بعنوان **حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي**، كان في الأصل محاضرات ألقاها على طلاب كلية الشريعة بالأزهر، إبان الحقبة الناصرية، حيث كُلّف بتدريس موضوع

---

39 معظم كتابات الأزهريين التي حاولت التوفيق بين القومية والإسلامية حاولت تطويع الإسلام وتتبيعه للفكر القومي، حتى أن إحدى افتتاحيات مجلة الأزهر –وقد كان كتبها أحمد حسن الزيات– جعلت من عبد الناصر بطلاً أعظم من النبي صلى الله عليه وسلم، وأما الماركسيون فقد حاولوا أن يسيروا في ركاب التيار، وكان معذرتهم إلى أنفسهم أن الارتباط القومي يمكن، في بعض الحالات، ألا يتناقض مع التركيب الطبقي ولا يخل به، ذلك التركيب الذي يمثل وحدة التحليل المعتمدة في الفكر الماركسي الكلاسيكي.

القومية العربية. وقد كان **الشيخ محمد المدني**، عميد الكلية حينذاك، من الحصافة بمكان، إذ لم يشأ أن يجادل في تسمية المقرر، طالما ائتمن على تدريسه **الشيخ الغزالي** الذي كان مرجواً عنده أن يعطي للمقرر المحتوى الإسلامي. وقد تمكن **الغزالي** فعلاً من أن يمرّر أفكاره الإسلامية النقدية في موضوع القومية، وأن يعطي تصوره الخاص للموضوع.

وفي هذا المنحى فقد ابتدر **الغزالي** مناقشته بتحليل أشد التصورات القومية تطرفاً واستبعاداً للإسلام، وهي التصورات العرقية واللغوية **لساطع الحصري** الذي استجلب نظرية القومية الألمانية القائمة على أساس العنصر واللسان، وميشيل عفلق الذي استبدل برسالة الإسلام، رسالةَ العرب الخالدة التي سئل عنها، فقال إنها "تقوم على فهمهم الصحيح لأنفسهم وإدراكهم الجريء لقضاياهم وتحررهم بقواهم الخاصة من الاحتلال الأجنبي"؛ وعبد الرحمن البزاز الذي تصدى لخطر مزج القومية بالدين، والماركسي لطفي الخولي الذي كان عنده ما يضيفه إلى موضوع القومية وعلاقتها بالدين قائلاً: "هناك اتجاه خاطئ وشائع، للأسف، يسجن الثقافة العربية، إلا أنه ليس إلا عنصراً واحداً وسمة مميزة ونقطة رئيسية من نقط انطلاق الثقافة العربية إلى الأعماق العربية من ناحية، وإلى الآفاق الإنسانية من ناحية أخرى"؛[40] هذا هو أقصى ما سمح به لطفي الخولي للإسلام لأن يتحرك ويؤدي رسالته، التي ذكر الله تعالى أنها للعالمين كافة من الإنس والجن**!!**

وفي مواجهة هذا الفهم الذي يحجِّم الإسلام ويضعه مجردَ عنصر من عناصر العروبة، جاء **الغزالي** ليقول بالعكس، ولينقض الأساس العرقي والعنصري للعروبة، معتمداً أساسها اللغوي والثقافي، بل وليؤكد أن العروبة تظل قومية مفتوحة لأن "الاستعراب ركن أصيل في دعم كيانها وإمدادها بأسباب البقاء والنماء، ونحن نعلم أن صاحب الرسالة العظمى صلى الله عليه وسلم من العرب المستعربة، وليس من العرب العارية، من أجل ذلك لا يمكن جعل العروبة قومية خاصة؛ إن الإسلام جعل منها دائرة عالمية فسيحة الأرجاء، وسعت شتى الدماء والألوان، وانضوى تحت لوائها سيل موَّار من الممنين الذين تركوا بني جلدتهم، وآثروا هذه الجنسية

---

40 من مقا له في جريدة الأهرام اقتطفه الشيخ الغزالي أثناء المناقشة في كتابه حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي (القاهرة: دار الروضة للنشر)، ص8.

الجديدة، وأسدوا إليها من الخدمات العلمية والأدبية والسياسية والعسكرية، ما يعجز عنه قوم ترجع أرومتهم إلى عاد وثمود، أو عدنان وقحطان".[41]

وبهذا المفهوم فإن العروبة تظل رديف الإسلام، تنهض بنهضته وتذوي بذبول حضارته. وقد كانت الأندلس عربية لأنها كانت مسلمة، فلما طرد الإسلام منها لحقته العروبة!

وإذا كان **الغزالي** يمتدح العرب وصفاتهم، ويقدر عالياً ويثمِّن تاريخهم في حمل الإسلام ونصر رسالته، إلا أنه لا يفوته أن يقرر بحسم قاطع"أن في العالم الآن عشرات القوميات، وهذه القوميات لا تعدو أن تكون أغصاناً في شجرة الإنسانية الباسقة، يغذوها جذر واحد، وتنتشر فيها حياة مشتركة، وما يمتاز غصن على آخر إلا بما يحمله من ورق وثمر، أو ما يقدمه من ظل وجنىً... والعرب إذا نسبوا إلى قوميتهم لا يزيدون ولا ينقصون عن سواهم من الأمم، ولكن الميزة التي ترفع قدرهم هي ما انفردوا بتقديمه للحياة والأحياء من الإسلام وخيراته... هذه الرسالة التي حملها العرب أفاءت عليهم من الأمجاد ما لا يحصيه عدد".[42]

فالعروبة في ذاتها ليست ديناً، ولا رسالةَ لها سوى رسالة الإسلام. وفي دحض دعاوي البزاز **وعفلق** وقبيلهما من القائلين بأن للعروبة حضارتها الخاصة، وأن الإسلام ما كان سوى طور من أطوار الحضارة العربية الراقية أصلاً قبل ظهور الإسلام، يتساءل **الغزالي** ساخراً: "كيف تكون الجزيرة العربية الأم صِفراً من الحضارات القديمة ويكون النازحون عنها في العصور الخالية ابتغاء الرزق رسل حضارة؟"[43]

إن هؤلاء ما خرجوا إلا ابتغاء الرزق فقط، ولم يتركوا أثراً حضارياً قط، وما كان لفاقد الشيء أن يعطيه، وإنما أعطى الأثر الحضاري الحق أولئك الذين خرجوا من جزيرة العرب يبتغون ما عند الله، وينشرون نور الإسلام ودعوته التي أرست مبادئ المساواة، وأهدرت فوارق الجنس، وميزت بين الخلق بمدى قربهم أو بعدهم عن الله.

---

41 حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي، ص112-113.

42 المصدر السابق، ص58-59.

43 المصدر السابق، ص60.

إن تصور **الغزالي** للعروبة قد أعطاها مقومين اثنين لا غير، هما: وحدة العقيدة، ثم وحدة اللغة؛ ولا ضير بعد ذلك أن تتعدد الأعراق، أو تتباين الأقاليم. فالعروبة بهذا الاعتبار مفهوم ثقافي مرتبط من حيث الأصل بالإسلام، ومتوافق معه، ولا جناح على المسلم أن يكون قومياً بهذا المفهوم.

هذا التصور المعتدل الذي قدمه **الشيخ الغزالي،** قد تعذر توفيقه مع الرياح الهندية التي حملت فكر **المودودي** إلى **سيد قطب** الذي أخذ يؤصل، في المرحلة نفسها تقريباً، للقطيعة التامة بين الفكر القومي والفكر الإسلامي؛ وانظر إليه وهو في سجنه العتيد يسطر في **الظلال** عباراته القوية القائلة: "لقد اجتمع في المجتمع الإسلامي المتفوق، العربي والفارسي والشامي والمصري والمغربي والتركي والصيني والهندي والروماني والإغريقي والأندونيسي والإفريقي... إلى آخر الأقوام والأجناس. وتجمعت خصائصهم كلها لتعمل متمازجة متعاونة متناسقة في بناء المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية... ولم تكن هذه الحضارة الضخمة يوماً ما "عربية"، وإنما كانت دائماً "إسلامية"، ولم تكن يوماً ما "قومية" وإنما كانت دائماً عقيدية".[44] وهكذا فقد استحال في ظل هذا الفكر المفاصِل أن يتم التوفيق بأي شكل من الأشكال ما بين الإسلام والفكر القومي.

وإذا شئنا أن نعقد المقارنة من طرف آخر بين آراء **الغزالي** وآراء منظر آخر في الموضوع نفسه، فإن آراء **محمد جلال كشك** تصلح للمقارنة بالتأكيد. لقد كان **جلال كشك** في الفترة ذاتها [1964 بالتحديد] قد بدأ كتاباته الإسلامية بعد أن انخلع عن الفكر الماركسي. ولم تكن رؤيته الإسلامية قد صَفت بعدُ، إذ كانت لا تزال مختلطة بكثير من الغبش الفكري من سابق تجربته، وفي خلال انتقالاته الفكرة الحادة فإنه يسجل لنا هذين الموقفين المتباينين من مفهوم القومية.

الموقف الأول يمكن وصفه بالاعتدال التام، بل ربما أمكن وصفه بأنه كان أكثر اعتدالاً ودقة وعمقاً من موقف **الشيخ الغزالي** من القومية، وهو الموقف الذي رفض به **جلال كشك** كل الاتجاهات التي رمت إلى استبعاد الدين الإسلامي جوهراً للفكرة القومية العربية، داعياً إلى القول بأن الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية يشكلان من الناحية الواقعية الثقافة التي عاش ويعيش عليها غير المسلمين من العرب [أنا نصراني ديناً مسلم وطناً، بتعبير **مكرم عبيد**]. وهذا الموقف هو الذي يستجلي أدوار التاريخ، ليؤكد أن الوحدة العربية

---

44 سيد قطب: في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشرق، 1978)، ص1562.

لم تتحقق إلا في إطار الحضارة الإسلامية، "فلم يحدث أن اتحدت مصر والعراق والجزائر إلا في ظل الخلافة الإسلامية: أموية كانت أو عباسية أو عثمانية... ولكنها لم تتحد قط في ظل دولة عربية، ولا يبدو حالياً بصيص من أمل في قيام دولة عربية واحدة من المحيط إلى الخليج".[45]

هذا الموقف القومي المعتدل، سرعان ما تخلّى عنه صاحبه، وتجاوزه إلى مفهوم الأخوة الإسلامية الجامعة التي تعلو على المفاهيم القومية المحدودة، التي هي اضطرار يؤدي إلى تقسيم الناس بسبب العنصر واللون، وذلك "يعني عزل قطاع من الإنسانية خلف سور ليس من صنع الإنسان، ولا يملك الإنسان أن يهدمه أو يقيمه بإرادته الحرة إذ لا سبيل إلى تغيير لون الجلد وتقسيم الناس بحواجز القوميات يعني فرض قدرية عليهم لا يمكن تخطيها بسبب من حادثة مولدهم عند خط الطول أو العرض المعين أو بسبب لغة أمهاتهم".[46]

هذا الموقف الأخير الذي تخلى عن مفهوم القومية لصالح الإسلام –كما تصور صاحبه– لم يكن موقفا موفقاً بالتأكيد، ولكن ربما كان الدافع إليه هو تزايد إحساس صاحبه، في أواخر سنوات حياته، بخطورة قضايا مفهوم "الإسلام الحضاري"، وضرورة حماية المقومات الثقافية والمادية على امتداد الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامي، وهو الإحساس الذي دفع **بجلال كشك** إلى ابتدار التنظير لقضايا المواجهة الإسلامية المسيحية التي سبق بها مقالة **صمويل هننتجتون** في صراع الحضارات بأكثر من عقد من الزمان.[47]

لم يكن موقف **محمد جلال كشك** الرافض للقومية موقفاً موفّقاً، لأن التوفيق بين المبدأين الإسلامي والقومي ظل دائماً في حيز الإمكان، ومن العجب فإنه كان أحد الموفّقين الموفّقين بين المبدأين الإسلامي والقومي ظل دائماً فيما مضى. أما موقف **الشيخ الغزالي** فيبقى هو الموقف الأمثل، لأنه هو الذي أوفى العروبة حقها، ثم استوعبها في إطار الدين. وكما لاحظ **ليونارد بايندر** بعد أن أجرى مقارنة بين تصور كل من **الغزالي وعفلق** للقومية، فإن اتجاه الغزالي "لأسلمة" القومية كان ذا أثر بعيد في الفكر السياسي العربي

---

45 محمد جلال كشك: القومية والغزو الفكري (الكويت: مكتبة الأمل، 1967)، ص72.

46 محمد جلال كشك: خواطر مسلم عن الجهاد والأناجيل والأقليات (القاهرة: دار ثابت، 1985)، ص25.

47 نرجو أن تتاح لنا فرصة تقديم المقارنة بين أطروحتي كشك وهننتجتون عن صراع الحضارات في دراسة مستقلة. وقد كنت أزمع أن يكون ذلك هو موضوع أطروحتي لنيل ما يسمى بالدكتوراه، لكن حالت صعوبات عملية دون ذلك.

اللاحق، إذ إنه أدى إلى جرٍّ سدنة العلمانية إلى محيط الإسلام، وليس العكس. وبعبارة **بايندر** "فإن عملية أسلمة القومية قد أخذت تمضي قدماً، ومن الممكن أن ننظر يوماً فنجد أن الدولة القومية قد توافقت تماماً مع مبادئ الإسلام؛[48] وقد كان ذلك أخشى ما يخشاه بايندر من عواقب مسعى أمثال **الشيخ الغزالي** في تشذيب المبادئ القومية وتهذيبها لتتوافق مع الإسلام.

الإسلام والعلاقات الدولية

ومن دون استبعادٍ لأثر عوامل القوة المختلفة، فإن منظور **الشيخ الغزالي** للعلاقات الدولية يركز على أثر العامل الديني في دفع العلاقات الدولية وتحريكها. إنه لا يزعم أن العامل الديني هو العامل الوحيد أو الأرجح، وإنما يركز دراساته عليه بحكم تضلُّعه في موضوعه وتعلقه بهمِّه.[49] وهو في الوقت ذاته يدعو إلى استبصار سنن الاجتماع والتاريخ التي تحكم علاقات الدول بعضها ببعض، لأنه من دون مثل تلك الدراسات الكثيفة المتشابكة، يصعب كثيراً تحديد أثر كل عامل على حدة في دفع علاقات الأمم بعضها ببعض.

وعلى خلاف ما يكاد ينعقد عليه الإجماع بين خبراء العلاقات الدولية من أن الدين عامل تفجير في هذا المجال، فإن **الشيخ الغزالي** يراجع الأصول الإسلامية والممارسات التاريخية للمسلمين، ليعطي صورة مغايرة لتصور الإسلام للعلاقات الدولية، حيث تصبح حالة السلم هي الأصل، وأما الحرب فهي وسيلة حماية لذلك السلم حين تعرضه للخطر.

---

48 Binder, Leonard: The Ideological Revolution in the Middle East (New York: John Wiley & Sons, 1964), p138-139.

49 يمكن أن يضاف إلى ذلك أيضاً شعور الشيخ بأن دور العامل الديني في العلاقات الدولية، قد لحقه تجاهل مقصود من قبل معظم المحللين السياسيين في العالم العربي، وذلك في عصر كانت بعض الدول العربية تناصر فيه بعض الدول غير الإسلامية، ضد دول إسلامية، كما بدا ذلك في الصراعين الهندي/ الباكستاني، واليوناني/ التركي. وتجاهل العامل الديني كان المقصود منه تسويغ مثل تلك المواقف، وأيضاً منع نمو العاطفة الإسلامية الجامعة.. والغريب أن هذا التجاهل أصبح تقليداً في مجال التحليل السياسي في العالم العربي تكاد تلمس آثاره في كل الصحف والمجلات السياسية، ولم يهتز ذلك التقليد إلا أخيراً مع قواع مأساة البلقان حيث بدا العامل الديني بشكل أوضح من أن يُخفي في مواقف الدول الأوروبي من مذابح مسلمي البوسنة.

وفي هذا الصدد فقد أحصى **الشيخ الغزالي** نحواً من مائة وعشرين آية من القرآن الكريم، تؤكد أن الإسلام يتحرك بدعوته في لحظات السلم لا الحرب أو الغزو... وعمّا يسمَّى بآية السيف التي يحتجُّ بها بعض الدعاة، يذكر **الغزالي** أنه بحث في القرآن كله عن تلك الآية فلم يجدها.[50] أما ما ورد في سورة براءة من حديث عن القتال في ثلاثة مواضع من السورة، فهو ليس قتالَ الهجوم على من تلاعبوا بالمعاهدات ونقضوا العهود، وغدروا بالمسلمين، وأضرُّوا بهم. وهكذا فليس في هذه الآيات الثلاث ما يمكن أن يسمى بآية السيف –بالمعنى الذي تُشيعه تلك التسمية–، بل إن آيات براءة تأتي لتأمر المسلمين بالاستقامة لمن لا يقاتلهم: ﴿**فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة:7). فمن تقوى الله ألا تبدأ الناس بعدوان، طالما لم يبادؤوك به.

وعن تقسيم العلماء لدور الحرب والعهد والإسلام، فإن **الغزالي** يورد ملاحظة صائبة، أملاها تأمله العميق في تاريخ علاقات المسلمين الدولية، مفادها أنه يمكن في كل الأحوال وجود دار رابعة تسمى دار الحياد. ويبدي الشيخ عجبه لعدم اهتمام فقه العلاقات الدولية الإسلامي بالتنظير لأحكام تلك الدار. وفي شرح مفهومه لدار الحياد يقول **الغزالي**: "إن الذي يقول لي: أنا كافر بدينك، أقول له: لي عندك طلبان: ألاّ تمنعني من أن أنشر الإسلام، فيقول لي: ليس لي شأن بك، فأقول له: وألا تعترض غيرك إذا دخل فيه. فيقول لي: ليس لي شأن أيضاً، وهنا يصبح لا شأن لي به هو الآخر، ولكن أن أقول له: هات الجزية، فهذا يعني أنني خطّاف، فعلى أي أساس آخذ منه الجزية ما دام هو محايد؟!"[51] وهكذا يمكن وجود تلك الدار الرابعة، ما دام وجد هذا الصنف من المتعاملين مع الإسلام. ويؤصل **الغزالي** لفكرته بالآية القرآنية الشريفة: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً**﴾ (النساء:90)، ففيها دلالة صريحة على عدم جواز التعرض لمن لم يتعرض للإسلام أو المسلمين بسوء.

وعندما راجت فكرة "عدم الانحياز" في أواخر الخمسينيات وطوال الستينيات، ناصرها **الغزالي** بقوة، وأضاف إليها من أفكاره قوله إن المسلمين أحوج إلى البعد عن التحالفات الاستغلالية الظالمة من بعض

---

50 ندوة العلاقات الدولية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة 29-1989/11/30م، ص7. ويمكن مراجعة تفاصيل ذلك في كتاب فقه السيرة للشيخ الغزالي، وفيه تحليل لبعض الأحاديث التي يوهم ظاهرها أن الإسلام يقر الهجوم دون إنذار.

51 المصدر السابق، ص86.

الدول التي كانت تتزعم حركة عدم الانحياز (مثل يوغسلافيا السابقة، والهند)، لأن تلك الدول لا تخشى على خصائصها الثقافية كثيراً من تأثيرات الغزو الفكري الأجنبي كما يخشى المسلمون، وكذلك لأن تلك الدول أقوى عسكرياً في مواجهة المعسكرين الروسي والأمريكي من المسلمين.[52]

وفي محاولة لإعطاء فكرة الحياد بعدها الإسلامي، فإنه لم يرتض أن يكون الحياد سلبياً فقط، ودعا بالمقابل إلى الارتكاز إلى الخصائص الروحية، وتنمية الموارد المادية الذاتية للأمة بما يغني عن الحاجة إلى الآخرين، ويعصم عن الوقوع تحت ضغوطهم واختراقهم لعمليات التنمية الذاتية لبلاد العالم الإسلامي... وهكذا فمن "العبث تصور حيادٍ إيجابي يذهل عن الإسلام أو يستهين بربط الأمة به، ودفع شؤونها إليه".[53] فالحياد السلبي جمود أو فراغ لا تسمح به طبيعة الحياة الدولية التي هي في غالب أحوالها أما مدافعة أو عراك، أو تأهب للعراك.

وأما في مجال القانون الدولي فقد كانت مهمة الشيخ هي أن يسهم في تقديم الصياغة الحديثة لفقه الإسلام في ذلك الشأن. وفي كتابه **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، صياغة أولية جيدة لتعاليم الإسلام في ضمان حقوق الإنسان، مضاهاة بأحد مصادر القانون الدولي الحديث، وهو **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر 1948م. ويمكن ملاحظة أن كتاب **الغزالي** آنف الذكر لم يقدم الصياغة النهائية، وإنما قدَّم المادة الفقهية الزاخرة، التي يمكن أنت تعتبر المرجع الأوفى، والحيثيات التي يمكن أن تستند إليها الصياغة الإسلامية المطلوبة[54] في هذا المجال.

---

52 راجع نص تحليله لحركة عدم الانحياز ومدى ملاءمتها لأوضاع العالم الإسلامي في فصل "الحياد.. كما نفهمه" من كتابه الاستعمار أحقاد وأطماع (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1403هـ)، وراجع كذلك أطروحة كتابه الإسلام في وجه الزحف الأحمر الذي طغى على مصر في ذات أيام الدعوة إلى عدم الانحياز.

53 قد يلاحظ طلاب العلاقات الدولية أن هذه الفكرة قريبة من طرح مدرسة رفض التبعيّة (Dependency Theory) التي نظراً لها بعض كتاب أمريكا اللاتينية، وبعض أقطاب مدرسة اليسار الجديد. ولكن ما يعاب على نظرية رفض التبعية أنها ركزت اهتمامها على العامل الاقتصادي، ومحاولة تحليل أثر الشروط الدولية على مسارات التنمية الداخلية في البلدان المتخلفة. أما تحليل الشيخ الغزالي فقد أولى العناية الكبرى للجانب الثقافي والعقائدي في الموضوع، وهو الجانب الذي أهملته مدرسة رفض التبعية، وفي هذا السياق يمكن عقد مقارنة إيجابية بين أفكار الشيخ الغزالي وأفكار الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي حول الفكرة الأفرو آسيوية ومؤتمر باندونج.

54 أجاز المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لندن في أبريل 1980 صياغة "البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام" وكانت مبادرة رائدة، وفرت وثيقة ممتازة، تعد إضافة نوعية لأدبيات الفكر الإسلامي الحديث. ولعل تلك الوثيقة قد استقت كثيراً من مادتها من كتاب

ومضاهاة الوثائق السياسية الدولية بمعطيات الشريعة وإنجازات الفقه الإسلامي، ليست أمراً بدعاً، وإنّما خطوة إيجابية حافزة سواءً على صعيد تطوير صياغة الأدبيات الإسلامية، أو على صعيد اجتذاب مزيد من المناصرين لها، من الذين لا يمكن مخاطبتهم إلا عن طريق تلك الصياغات المتطورة. وكثير من دارسي العلاقات الدولية وباحثيها لا يتيسر لهم الاطلاع على مطولات **الشيباني والسرخسي وأبي يوسف** وغيرهم من كتاب السِّيَر والخراج، ولذلك تأتي أعمال أمثال **الشيخ الغزالي والعلامة محمد حميد الله** خطوة لازمة تيسر تلك المراجع العسيرة على طلاب اليوم، وتهيئ لهم أمر الولوج إلى مناجمها واجتناء كنوزها.

والاطلاع على كتابَيْ "**حقوق الإنسان والتعصب**" و"**التسامح بين المسيحية والإسلام**" للغزالي، ربما كان كافياً لإقناع طلاب العلاقات الدولية بتقدم الإسلام على الفكر البشري بقرون في شأن تقرير حقوق الإنسان الأساسية وضمانها. ومعظم ما يعزى تحقيقه إلى الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية يجده المرء مسطراً في الشريعة الإسلامية وتراث الفقه، مثل حقوق الحرية، والسلامة من التمييز العنصري، والمساواة أمام القانون، والضمانات القضائية، وحق المشاركة السياسية، وحق تكوين الأسرة وحق التعليم وغير ذلك من الحقوق. ولقد يدهش دارسو العلاقات الدولية، إذ يكتشفون أن تلك الحقوق قد نالها المسلمون دونما حاجة إلى ثورات ونضالات عارمة تريق الدماء، وتهزّ الأوضاع الاجتماعية والسياسية هزاً عنيفاً، وإنما نالوها ضربة لازب بنزول الحكيم. ولقد يدهشون أكثر إذ يكتشفون أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست هي حقوق الإنسان المسلم وحده.[55] وإنما هي حقوق الإنسان، أي إنسان؛ ولذلك فقد تطوعت الحضارة الإسلامية بحماية أتباع الديانات الأخرى كأقباط مصر، وموارنيي لبنان، ويهود العالم، من الانقراض. وفي ذلك يقول **الشيخ الغزالي**: "وإذا كان الجنس اليهودي قد بقي في العالم إلى الآن، فإن مردّ ذلك إلى قيام الدولة الإسلامية في العصور الوسطى، ولو بقي النصارى يملكون السيطرة على العالم لقضوا على اليهود قضاءاً

الشيخ الغزالي، ومن بحث الإمام المودودي "نظرة عابرة على حقوق الإنسان الأساسية"، المنشور بدورية المسلم المعاصر، شؤال 1394هـ/ نوفمبر 974م.

[55] لا يخفى أن حقوق الإنسان المستنبطة من الماجنا كارتا (Magna Carta) والثورة الفرنسية والثورة الأمريكية كانت هي حقوق الإنسان الغربي الأبيض فقط، ولذلك فلا عجب أن انتُهكت حقوق غيرهم عياناً بياناً بالتحركات الأمريكية البريطانية والفرنسية والأمريكية في الشرق، ولم يثر سؤال حينها جدي في فقه العلاقات الدولية عن تناقض تلك الممارسات مع إعلانات ومواثيق حقوق الإنسان.

مبراماً".[56] وهكذا فوجود الدولة الإسلامية يفهمها الأريحي لحرية التدين، هو الذي حمى اليهود بالأندلس وغيرها من الانقراض، كما حمى الأقباط والمارونيين من أن يذوبوا في خضم الطغيان الروماني والبيزنطي.

فوجود العامل الإسلامي في العلاقات الدولية، هو وجود موجَّه لحماية الإنسان بصرف النظر عن أصله أو انتمائه، وضمانة لبسط العدل المطلق عن أي اعتبار من اعتبارات القوة، أو الانتماءات الدينية أو العنصرية، ولتحقيق المسلم الذي هو حالة الأصل في تصور الإسلام للعلاقات الدولية، ولذلك فلا غرو أن كان تركيز **الغزالي** واضحاً على ضرورة جلب هذا العامل الإيجابي الأثر إلى حقل العلاقات الدولية.

الغزالي والثقافة السياسية للأمة

إن مصطلح "الثقافة السياسية" أحد المصطلحات حديثة الاستخدام في علم السياسة، وهو مصطلح تفسيري يوضح جانباً من أسباب نشأة أي نظام سياسي ونجاحه أو فشله، فهو يوضح مثلاً: لماذا نشأ النظام البرلماني في بريطانيا؟ ولماذا نشأ النظام الرئاسي الأمريكي مختلفاً عنه؟ ويحاول أن يستنتج أسباب ذلك من الطبيعة النفسية للشعبين، ومن الثقافة السياسية السائدة في ذينك المجتمعين، باعتبار أن هذين النظامين ما كان لهما أن يتوطدا ويستقرا ويجتازا الاختبارات والهزات والشدائد ما لم تكن لهما أسس قائمة من ثقافة الناس السياسية،[57] وكما جاء في الأثر الشريف: "كما تكونوا يولَّ عليكم".

والنظم السياسية على اختلافها لا تؤدي وظائفها مقتصرة على استخدام آليات صنع القرار السياسي من برلمانات، وجماعات ضغط، وأجهزة إدارية مقتدرة، وإنما أيضاً بالاستظلال بأجواء واعتقادات ثقافية مواتية؛ فكلما يسرت تلك الثقافة عملية الحوار والتساوم، أدى ذلك إلى صنع القرار الذي يُرضي الشريحة العظمى من الشعب ويحقق مصالحها، الأمر الذي يعد دلالة على كفاءة النظام ونجاحه في التوفيق بين مصالح مواطنيه.

---

56 محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ص210.

57 تعرف الثقافة السياسية بأنها ذلك النسق من الإدراكات والمشاعر والمواقف والتوقعات، الذي يجعله المواطنون تجاه حكوماتهم، وكذلك طريقتهم في تقويم أعمال الحكومة وتقويم مشاركتهم في صنع القرار السياسي. لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم، راجع:
Almond, Gabriel A. and Verba, Sidney: The Civic Culture Revisisted (California: Sage Newbury, 1989), p26-32.

ولا نريد أن نمضي في تعريف مصطلح الثقافة السياسية أو تبيان أهميته لأكثر من ذلك إنما يعنينا هنا لفتُ الانتباه إلى الشيء الأساسي في الموضوع، وهو أن النظام السياسي (Political structure) لا بد أن يكون متوائماً بشكل دائم أو قائماً على أساس متين من الثقافة السياسية (Political culture). وفي هذا الإطار فقد كان **الشيخ الغزالي** حريصا على تصفية أجوائنا الفكرية والثقافية من موروثات ثقافة عصور الانحطاط التي قامت على لتعايش مع الاستبداد والتجافي عن التعاطي مع الشأن السياسي. وهذا داء عضال كانت له أسبابه القديمة من إدبار الحكام عن الشريعة، وكراهيتهم أو عدم رضاهم عن الحديث عن السياسة في دوائر العلم الشرعي، أو في دائرة العلماء المحظيين، ثم أصبح ذلك بمُضي الزمان علة متأصلة في الثقافة الدينية، وأصبحت الكثرة الغالبة من العاملين في ميدان الفقه بمنأى عن الشأن السياسي، ومنهم من تجده يعلن ذلك بالصراحة القاطعة، ومنهم من يستنكر أصلاً أن تكون هناك علاقة من أي نوع ما بين السياسة والفقه أو الدين بشكل عام. بل إن منهم من ينعى على من يفهم الإسلام فهماً شاملاً، بأن فهمه للإسلام فهم سياسي، هذا إذا لم يتهم السرائر بسوء الغرض ونية استغلال الدين لمآرب أخرى. وفي سياق تجاهل بعض العلماء لشأن السياسة يحكي لنا **الشيخ الغزالي** الطرفة ذات الدلالة التالية:

"أرسل أحد الظرفاء سؤالاً إلى لجنة الفتوى ظاناً أنه يستطيع أن يستدرجها بذلك للحديث في شأن السياسة من المنظور الديني... وقد غلّف سؤاله بغلاف اجتماعي يتعلق بقضايا الزواج والطلاق التي تركها الزمنيون لرجال لفقه، وكان السؤال كالآتي:

رجل حلف بالطلاق أن الانتخابات التي جرت في البلاد كانت مزورة، فهل تطلق امرأته أم لا؟.

وعلق الشيخ الغزالي قائلاً: "إن لجنة الفتوى كانت من اليقظة والانتباه بحيث لم تقع في ذلك الشرك، ولن تقع فيه ولو بقيت تلك المرأة معلقة أبد الدهر!"[58]

فهؤلاء هم العلماء الذين كان ينبغي أن يكونوا طلائع أهل الحل والعقد، الذين يزودون صناع القرار بالنصح السديد، ويقفون معترضين على كل تجاوزات الحكام للشريعة ومصالح جماهير الأمة الإسلامية؛ لقد

---

58 الإسلام والاستبداد السياسي، ص9.

أصبحوا من السلبية بمكان، وأسهموا في شكل الثقافة السياسية التي مكنت الحكام من الانفراد بشؤون الحكم. وعلى هذا يعلق **الغزالي** قائلاً:

"وثمَّ أمر جدير بالإبراز والإثارة! إن السياسة الفاسدة تبقى وتنمو في جو الثقافة الفاسدة، وهي إذا لم تجدها سعت لخلقها واحتضان رجالها".[59]

ولا سبيل لتفعيل تلك الثقافة بإحكام ربط الدين مجدداً بقضايا السياسة، وإشغال علماء الإسلام من ثم بالشأن السياسي، باعتباره جزءاً أصيلاً من مهام الشريعة والفقه.

وعلى نطاق جبهة العمل السياسي الإسلامي ثمة معوِّق آخر يسهم في تشويه الثقافة السياسية للأمة، وكان يثير حفيظة الشيخ وغضبه، فيشن عليه النكير في مختلف كتاباته: إنه داء النظرة التجزيئية وعدم قدرة بعض الناس على ترتيب الأولويات والمهام؛ إن الفرعيات المستصغرة من القضايا الأخلاقية تصبح هنا أهم من القضايا السياسية المصيرية الكبرى كافة، والخلاف حول هذه القضايا الهامشية قمين بأن يضرم من نيران الخلاف ما يُعشِي الأبصار عن رؤية أعظم الأخطار الداهمة من قبل الأفق السياسي، وهاك مثالاً لذلك:

"سمعت جدالاً بين أناس يتحدثون عن حكم لمس المرأة، ولمس إحدى السوأتين، والأقوال المتضاربة في هذه القضية.

فقلت لهم: هذه أحكام تُقرر في خفوت، ويذكر الخلاف فيها بكثير من التجاوز! وأمرها لا يستحق هذا الحماس ولا ذاك العناد، فنظروا إليّ مستنكرين، فقلت لكبيرهم: أتعرف شيئاً عن السوأة الكبرى في الإسلام؟

وجاء الرد بسرعة: أي سوأة؟ قلت: ضياع الإسلام في الأندلس وذهاب ريحه وانتهاء دولته ومحو حضارته! هل درستم أسباب ذلك وأخذتم الحيطة حتى لا تتكرر المأساة؟"[60]

---

59 محمد الغزالي: الطريق من هنا (القاهرة: دار الشروق، 1992)، ص85.

60 محمد الغزالي: أزمة الشورى، ص82.

هذه الأخطاء والكوارث الكبرى لا تلفت نظر كثير من أصحاب الثقافة الدينية أولي النظر الأخلاقي المحدود، الذين صوروا الدين وكأن رسالته العظمى محصورة في قضايا المرأة والغيرة عليها، ومن ثم فهم مفتونون بتوليد قضايا الجدل المتتالية من تلك الشاكلة، غافلين عن دروس السياسة وعظاتها في الماضي، ولآني، والآتي. وفي كثير من كتاباته لا يَني **الغزالي** يبدئ ويعيد مؤكداً ضرورة دراسة ملف الأندلس الدامي، واستخراج الدروس الكافية منه؛ والحقيقة لو أننا فعلنا ذلك لأوقفنا مسلسل سقوط أطراف الوطن الإسلامي، وهو مسلسل لم تنقطع حلقاته منذ سقوط الأندلس.

وقرين بمسالك هؤلاء، تعاطي المتزمتين في الشأن السياسي، وهم من جمهرة المتدينين المتشددين الذين لا يفهمون السياسة –التي هي أساساً فن الممكن، والقدرة على المناورة والمساومة– إلا على أنها فن المفاصلة وحرق المراحل بالجهاد والثورة. وهؤلاء كانت نتائج دخولهم معتركات العمل السياسي ويلاتٍ وكوارث متلاحقة، ابتلي بها العمل الإسلامي برمته... ولقد كان **للغزالي** صولات وجولات في مناهضة مثل هذا التفكير... هذا وربما ظن بعضهم أن **الغزالي** كان مغالياً في تقديره لخطر هؤلاء الأغرار، وأن معاركه معهم لم تكن متكافئة، بسبب التفاوت الهائل بين ثقله العلمي، وبضاعة أولئك المزجاة من العلم، ولكن تقدير الشيخ كان مصيباً لأن قلة وعي من كان يحاورهم كان تسبب تلك الكوارث، وكان يريد أن يصفي أثرهم من ميدان الدعوة، ومن مناخ الثقافة السياسية للمجتمع الإسلامي.

وبالمقابل فإن **الشيخ الغزالي** كان متجها، في سائر كتاباته وخطاباته، باتجاه إعطاء محتوى إيجابي لثقافة المسلمين السياسية. ولذلك فإنه لم يكن ليملَّ السعي في تبصير الأمة بشؤونها العامة، وبحقوقها، وواجباتها، والعمل على تنشئة الشباب المسلم على الحسّ السياسي، والانفعال مع مطالب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمشاركة في العمل السياسي بأفق مستقبلي واسع، وعقلانية خصبة، وتربص تريث في انتظار الجولات والنتائج. فمثلما أن السلطة أثرها ووظيفتها في تحقيق قيم الإسلام، للجماهير أيضاً مثل ذلك. وفي ذلك يقول **الغزالي**: "لست أنكر قيمة السلطة في اختصار المسافة، وإقرارا المعروف ومحو المنكر، وإني أعلم أن الدولة جزء من الدين، وأن أجهزتها الفعالة جزء من شُعب الإيمان السبعين... وكون الحكم من شعائر الإسلام حقيقة لا يمارى فيها إلا جاهل أو جاحد..! وهذا كله لا يلغي ولا يوهن عمل الأمة نفسها في

تثبيت العقائد والأخلاق والعادات الحسنة، وفي إعلاء سلطان الضمير وتتبع مسارب السلوك الخفية والجلية، وفي فرض رقابة دقيقة على أجهزة الحكم، وإبطال شرعيتها إن هي نسيت وظيفتها أو جاوزت حدودها. إن الدولة في الإسلام صورة ظاهرة لباطن الأمة، وهي يدها التي تحقق بها ما تبغي، وقدمها التي تسعى بها إلى ما تريد".[61] وتعبير أن الدولة هي الصورة الظاهرة لباطن الأمة من أدق التعبيرات في تحديد أهمية شأن الثقافة السياسية ومركزيتها ووظيفتها في صياغة شكل الدولة ونظامها السياسي، وفي ذلك عظ بالغة لدعاة بعث دولة الإسلام، للاهتمام ببذل مزيد من الجهود لتطوير الثقافة السياسية الذاتية للأمة، وذلك بإنتاج فريدٍ من الدراسات المختصة بتحليل ذلك الشأن، وغرس خلق الشورى ممارسة في كل شؤون الحياة، وتدريب النشء على المسؤولية، والإقدام على المشاركة في اتخاذ القرارات، والجرأة على محاسبة الحكام، فذلك هو أساس التحول نحو قيم الإسلام ونظمه في محيط السياسة.

خاتمة

وفي الختام يمكن القول أنَّ الفكر السياسي **للشيخ محمد الغزالي** قد كان الامتداد الطبيعي للأفكار النهضوية لمدرسة المنار: تطويراً للطروحات السياسية الإسلامية الحديثة، ومدافعة لما خالفها من واردات الفكر السياسي الغربي. وقد اتسمت أفكار **الشيخ الغزالي** السياسية، في مجملها، بالواقعية، والاعتدال؛ وذلك مع لالتزام بالأصول الإسلامية، ومُمَاسَّة المستجدات والابتلاءات التي ترامت على العالم الإسلامي في هذا الزمان.

ويمكن القول أيضاً أنَّ أفكار **الغزالي** السياسية كانت من أقوى الأسلحة التي كسحت جناح التغريب، إذ إن كتاباته السياسية، وإن جاءت دائما في معرض دفاع حار عن الإسلام، إلا أنها لم تكن مجرد هتاف أجوف، وإنما اشتملت على مادة علمية أولية اتخذت بديلاً لطروحات التغريب. وكما يقول **منير شفيق** في كتابه **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر** الصادر في أوائل الثمانينيات، فقد "كان من الممكن للفكر

61 الطريق من هنا، ص128.

المتغرب قبل ثلاثين، أو عشرين سنة، أو عشر سنوات، أن ينظم القصائد الطوال في مدح علمه الاقتصادي وبرامجه الاصلاحية"،[62] ولكن بعد فشل تلك التجارب ونهوض البديل فقد كسدت تلك الادعاءات.

وكتابات **الغزالي** السياسية، قد تأسست عليها، وتفرعت عنها، كتابات سياسية إسلامية، هي أكثر تخصصاً، فهي بالتالي يمكن اعتبارها –من منظور تاريخي للفكر الإسلامي الحديث– بمثابة حلقة تطور وانتقال مهم، أفضى إلى النهضة الماثلة للفكر السياسي الإسلامي وإذا أمكن اعتبار كتب الشيخ أبي **زهرة الفقهية،** مدخلاً جيداً للولوج إلى عالم الفقه الإسلامي ولاستيعاب دواوينه الموسوعية الشاملة، فإنه يمكن القول كذلك إن كتب **محمد الغزالي** السياسية هي المدخل المناسب لولوج عالم النظم الإسلامية، مثلما أنها حلقة انتقال وسيطة نحو التنظير السياسي الإسلامي المنشود.

---

62 منير شفيق: الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، لندن: دار طه للنشر. لندن 1983، ص1142، ومنير شفيق نفسه تجربة مثيرة من تجارب الخلاص الفكري، وكم نتمنى أن يتفرغ لكتابة سيرته الذاتية. ويسجل مراحل تطوره الفكري، حتى تظفر المكتبة العربية بمنقذ آخر من الضلال.